خالدة حامد

عصر الهرمنيوطيقا

أبحاث في التأويل



(إعداد وترجمة وتقديم)



منشورات الجمل

عصر الهرمنيوطيقا: أبحاث في التأويل

خالدة حامد

عصر الهرمنيوطيقا

أبحاث في التأويل

(إعداد وترجمة وتقديم)

منشورات الجمل

عصر الهرمنيوطيقا: ابحاث في التاويل، الطبعة الاولى

إعداد وترجمة وتقديم: خالدة حامد

ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣، بيروت ـ لبنان
تلفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ٠١ (٠٠٩٦١)

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a.N . Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

كلمة المترجمة...

يُعنى الكتاب الحالي بالبحث في التأويل interpretation والهرمنيوطيقا hermeneutics، التي يُطلق عليها أحياناً اسم «التأويلية» أو «التفسيرية»؛ لكني سأحاول الإبقاء على اللفظ المعرب لأنه اللفظ المتداول على ألسنة المثقفين والمختصين في هذا الحقل. كما أنه يهدف إلى تقديم عدد من النصوص التي ستمكّن من التعرف إلى الأفكار والقضايا المهمة التي أثارها كتّاب التراث الهرمنيوطيقي والتي أرى أنها ستكون مرجعاً قلّما يغفل عنه أي دارس لهذا الحقل المهم الذي «سيغدو» محور الدراسات الحديثة. ولأن كتابات هذا الحقل هي باللغة الألمانية، فقد ظل أغلبها، إن لم نقل أهمها، متفرقاً هنا وهناك من دون أن ينبري لترجمتها أحد، ولهذا رأيت ضرورة الرجوع إلى الترجمات الإنكليزية (والتي وجدت الإحالات إليها في كل كتاب يتناول الهرمنيوطيقا والتأويل).

إن الأهمية التي تحتلها نصوص هذا الكتاب ينبغي أن لا تجعلنا نغفل عن الصعوبات والمشكلات الجمة التي تعترض سبيل من يحاول نقلها إلى العربية والتي تجعل الشروع بترجمة كتاب من هذا النوع مغامرة في ذاتها؛ منها على سبيل المثال افتقار المكتبة العربية إلى معاجم متخصصة تسهّل لقارئها مهمة التعرف على الاصطلاحات والمفاهيم التي يحفل بها التراث

الهرمنيوطيقي الممتد عبر آفاق شاسعة. وقد ذكر جبرا إبراهيم جبرا بعد ترجمته «هاملت»:

«إنها أعسر عمل أدبي قمت به ولكنني بعد أن أتخطى مصاعب الكنايات المعقدة والتوريات (السخيفة أحياناً) والتركيزات المستحيلة في اللفظ والمعنى، أشعر بلذة هائلة. والنتيجة: تبدو الترجمة العربية، بعد هذا العناء، سهلة اللفظ والمعنى إزاء النص الإنجليزي[...] فهل أفلحت؟ هل كانت ترجمتي هذه ضرورية للعربية؟ هل سيشعر القارئ بمشقة هذا العمل الفني ـ وجماله؟ أم أنني كنت كمَنْ يرمي القمر فيضيع سهمه؟»[١]

يتناول الكتاب الجوانب المنهجية والمعرفية للهرمنيوطيقا على نحو يقدم القارئ فيه إلى السياق التاريخي للهرمنيوطيقا بأسلوب مكثف يعكس فكر الكثير من الفلاسفة، كما لو أنه يروي قصة الهرمنيوطيقا من لحظة تشكلها وإلى الآن. ولا نغالي إذا قلنا أن مقدمة فولمر[٢] تعد أوسع وأشمل مسح للنظرية الهرمنيوطيقية وأعلامها بعد أن استشعر الحاجة الماسة إلى نص كهذا يكون شاملاً للهرمنيوطيقاً يستعرض لحظة تشكلها منذ الأنوار حتى الآن، بمرونة ودقة في مقاربته لكلّ فلاسفة الهرمنيوطيقا؛ على نحو يعكس فهمه الواضح وثقافته الكبيرة في هذا الحقل الشائك.

---

(١) مجلة شعر، عدد ١٤ ربيع ١٩٦٠، ص ٧٠. (المترجمة)

(٢) Kurt Mueller-Vollmer هو أستاذ الدراسات الألمانية والإنسانيات في جامعة ستانفورد في كاليفورنيا (ومهتم بالفكر الألماني والأوروبي والأمريكي، وبالنظرية الأدبية ونظريات اللغة والهرمنيوطيقا الأدبية والفلسفية والأدب الألماني من القرن الثامن عشر وتاريخ وميثدلوجيا الإنسانيات والعلوم الإنسانية ولاسيما اللسانيات ونظرية الترجمة ودراساتها والحداثة الأوروبية والشعر الحديث، لاسيما شعر فون هومبولت) .(المترجمة)

لكن ثمة من يقول أنه لتقصي تاريخ النظرية الهرمنيوطيقية لابد من الرجوع إلى كتابات رجال اللاهوت البروتستانت الألمان في القرن السابع عشر الذين سعوا وراء الوصول إلى منهج لتأويل الكتاب المقدس بالتركيز على مسألة أن التأويل يتمثل باكتشاف حقائق وقيم العهدين القديم والجديد من خلال اللجوء إلى مختلف الوسائل والمبادئ، إذ أكد بعضهم ضرورة اللجوء إلى التأويل الحرفي باعتبار أن كلام الله واضح وكامل في حين أكد البعض الآخر ضرورة اللجوء إلى التأويل الرمزي باعتبار أن الكتاب المقدس لا يتناول الظاهر فحسب بل الباطن أيضاً.

إلا أن ملامح التأويل، بمعناه الحديث، لم تظهر إلا على يد شليرماخر الذي وصف التأويل بأنه «فن تجنب سوء الفهم»وذكر أنه يخص أنواع النصوص كلها وليستْ الدينية فقط. وقد أشار أيضاً إلى مفهوم الحلقة الهرمنيوطيقية[1] The Hermeneutic Circle، بمعنى أننا لا يمكن أن نعرف القراءة الصحيحة لفقرة ما في نص ما مالم نعرف، تقريبا، النص بأكمله، ولن نعرف النص بأكمله مالم نعرف أجزاءه. ولن نفهم النص مالم نفهم حياة مؤلفه وعمله ككل. وهكذا يتمثل حقل الهرمنيوطيقا بالكشف عن عدد من التأويلات المختلفة لنص معين، تبعا للافتراضات التفسيرية والتقنيات التي تم تطبيقها عليه .

ولعل استعمال هانز ـ جورج غادامير لمفردة «هرمنيوطيقا» في كتابه «الحقيقة والمنهج» هو وراء اكتسابها لمعناها الحديث بوصفها نظرية فلسفية

---

(١) تجسد الحلقة الاعتقاد بان الأجزاء والكل يعتمد أحدهما على الآخر، وانهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية. وبمقدور القارئ الرجوع إلى شرح واف لها في كتاب «الحلقة النقدية» لديفيد كوزنز هوي، ترجمة خالدة حامد من منشورات دار الجمل، ٢٠٠٧.(المترجمة)

في الفهم والتأويل تقوم على التحول من «ما معنى النص» إلى «ما معنى أن نفهم النص»، إلى الحد الذي مارست فيه تأثيراً كبيراً في نظريات مختلف الحقول المعرفية ومنهجياتها مثل الفلسفة والسوسيولوجيا والتاريخ واللاهوت والسايكولوجيا والفقه والنقد الأدبي والإنسانيات عموما. ويتمحور فهم غادامير للتأويل حول فكرة الابتعاد عن الحقيقة الوحيدة بوصفها يقيناً أو مبدءاً راسخاً والتركيز على فكرة أن التأويل «مفتوح»؛ بمعنى أنه ليس ثمة طريقة واحدة لقراءة عمل ما بل طرق عدة. وهكذا يتحول التأويل عنده إلى طريقة للرؤية، لكنها ليست رؤية ذاتية بل أشبه بالعدسة التي تجعلنا نرى الأشياء بطريقة مختلفة.

ولما كان التأويل والهرمنيوطيقا يتمحوران حول إشكالية الفهم، ولما كان الفهم هو بؤرة التأويل والهرمنيوطيقا، لم يجد الباحثون المحدثون فرقاً جوهريا بين التأويل والهرمنيوطيقا؛ فشليرماخر يرى أن التأويل هو سيكولوجيا الفهم، ويعده غادامير «فن الفهم»، بينما يُعرف بول ريكور الهرمنيوطيقا بأنها « نظرية عمليات الفهم ضمن علاقتها بتأويل النصوص».

والقول بأن الفلسفة الهرمنيوطيقية تقدم نظرية في الفهم والتأويل يمكن تطبيقها في مختلف الحقول المعرفية بالطريقة ذاتها يبدو مغلوطاً بالمرة إذ أن لكل حقل مشكلاته المنهجية الخاصة به. وهكذا، فقد انبرى هذا الكتاب لتبيان قيمة المنهج الهرمنيوطيقي في مختلف حقول المعرفة.

ثمة كلمة أخيرة ينبغي أن أقولها بهذا الصدد، إذ لم يكن في نيتي تقديم مسح شامل للنظرية الهرمنيوطيقية خلال القرنين الماضيين لأن مثل هذه المهمة تتخطى الحدود التي رسمها هذا الكتاب، بل حاولت أن اضمن دفتيه نصوصاً تميز تلك المواقف التي ما زالت مصدر أهمية في الجدل

الهرمنيوطيقي. ومن هنا تجد التركيز على مفهوم الهرمنيوطيقا ضمن عدد من الحقول مع ما يحمله كل حقل من منظورات واهتمامات خاصة. كما ان النصوص الموجودة في هذا الكتاب كتبها أعلام من مختلف الحقول المعرفية وهي تمثل أهم الإسهامات التي قدموها. وان ما يجمع المسهمين في مواد هذا الكتاب، المتعارضين في مواضع أخر، هو اهتمامهم بأسئلة من قبيل: ما الذي يقوم به المؤول؟ وما الذي تنجزه الهرمنيوطيقا لكل حقل من الحقول؟ وما الغاية من ذلك؟ ولهذا السبب افتتحت الكتاب بمقدمة تستعرض نشأة الهرمنيوطيقا وتطورها وأبرز أعلامها، من كتاب «القارئ الهرمنيوطيقي ـ الجامع» لمؤلفه فولمر[1] لتكون الفصل الأول.

أما الفصل الثاني فيفند فيه جوزيف بليشر (في كتابه «الهرمنيوطيقا المعاصرة»)[2] ادعاء غادامير بأن فلسفته الهرمنيوطيقية تمتلك نطاقا شموليا بسبب إشراك اللسانية linguisticality في جوانب النشاط الإنساني كلها مبيناً أن إصرار غادامير على شمولية اللغة في مجال الفهم والمعرفة يغض الطرف عن المحددات الاجتماعية للمعرفة مثل علاقات القوة وبنية العمل.

في حين يرى بول ريكور، الذي تبرز أهميته في نظريته عن صراع التأويلات في الفصل الثالث من هذا الكتاب والذي يحمل عنوان «مهمة الهرمنيوطيقا»[3]، أن شليرماخر حاول نقل التأويل من المجازات الجزئية

(1) Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present, Continuum (March 1, 1998.

(2) Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique,،Routledge & Kegan Paul Books (July 3, 1980)

(3) Hermeneutics and the Human Sciences, translated by John B. Thompson (Cambridge, 1981).

التي تتوزعه بهدف الوصول إلى نظرية عامة في التأويل. وجدير بالذكر أن ريكور في «**مهمة الهرمنيوطيقا**» يؤكد أن «الهرمنيوطيقا هي نظرية تخص عملية فهم النصوص». ويتحول تأويل النص عند ريكور إلى باراديم للتأويل عموماً. ويركز ريكور هنا على لسانيات الخطاب (مقارنة بلسانيات اللغة) جاعلاً من الجملة وحدته الأساسية، ومولياً في الوقت نفسه أهمية خاصة لمسألة التحول من الخطاب الشفاهي إلى الخطاب المكتوب.

وفي الفصل الرابع، وعنوانه «**التأويل والقراءة**»[1]، يبدو التأثير الكبير الذي مارسه أعلام هذه النظرية البارزون مثل هيدغر وغادامير في كيفية فهم الأدب وكيفية إنتاجه. ويرى ماكلين أن ميدان الدراسة الأدبية هو بمثابة اختبار حقيقي للنظرية الهرمنيوطيقية. ولهذا السبب تم اختيار «**التأويل والقراءة**» لتعنى بهذا الجانب ليقدم فيما بعد رؤاه الخاصة بالأسئلة المتعلقة بطبيعة المعنى وموقعه في النصوص الأدبية، ومدى صلاحية فهم المؤول لمثل هذا المعنى .

ويحاول الفصل الخامس، وعنوانه «**نحو باراديم هرمنيوطيقي للسوسيولوجيا**»[2]، إلقاء نظرة عامة على الباراديم paradigm الهرمنيوطيقي للسوسيولوجيا الذي يتم فيه التعرف إلى العلاقة الاتصالية بين الذات والموضوع .

ولابد لي من القول بأني حاولت في هذه الترجمة توخي الدقة الشديدة

---

(1) Modern Literary Theory: A Comparative Introduction, Batsford Ltd; 2nd Revised edition edition (29 May 1986)

(2) The Hermeneutic Imagination: Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology. Josef Bleicher, Routledge ■ Kegan & Paul1982

والتمسك بروح النص الأصل مع السعي في الوقت نفسه وراء وضوح الفكرة وانسيابيتها في النص العربي. وسيكون القارئ هو الحكم في تحديد ما إذا كنت برعت في تحويل نص فلسفي جيد باللغة الإنكليزية إلى نص جيد باللغة العربية. لكني أجدني هنا ملزمة بالاعتراف بأني كنت، في مواضع كثيرة، أقف عاجزة عن الفهم كما لو أن الكاتب يكتب واضعاً نصب عينه أن قارئه، أو مترجمه، سيكون لديه القدر نفسه من المعرفة التي لديه. ولهذا فأنا مدينة تماماً لصديقيّ الرائعين د. حيدر سعيد والأستاذ جمال العميدي اللذين لم يدخرا وسعاً في تشجيعي وتزويدي بكل ما يلزم من مصادر ونصح لتذليل الصعاب ولإخراج هذا الكتاب إلى النور. فلهما مني الود كله والاحترام.

خالدة حامد

اللغة والعقل والنتاج الإنساني:
نظرة في النظرية الهرمنيوطيقية منذ الأنوار

أولاً:

انهم يعنون بذلك رسول الآلهة الذي ينبغي له أن يعلن إرادة الآلهة للوثنيين، بحسب ما يراه أولئك الوثنيون.

هنريش يوهان زيدلر

يرتبط تأثيل مصطلح «هرمنيوطيقا» Hermeneutics، ارتباطاً واضحاً، بـ«هرمس» Hermes[1]، الرسول الإله عند الإغريق، كما يوحي بتعددية معانيه. فلكي يتمكن من إيصال رسائل الآلهة، كان على هرمس أن يكون ملماً باصطلاحاتهم واصطلاحات البشر الذين خُصصت الرسالة لهم. وكان عليه أن يفهم ويؤول لنفسه ما أرادت الآلهة نقله قبل أن يتواصل بترجمة [نقل] ولفظ وتفسير قصدها للبشر. ولغرض وصف مختلف جوانب المهمة المنوطة بهرمس، هيأ البشر المحدثون مجموعة كاملة من الاصطلاحات مثل القدرة اللسانية linguistic competence والاتصال communication

(١) يمكن الاطلاع على مناقشة دقيقة لتأثيل وتاريخ مصطلح «هرمنيوطيقا» واشتقاقاته في مقالة G. Ebeling التي تحمل عنوان "Hermeneutik" المنشورة في موسوعة:
Religion in Geschichte und Gegenenwart, 3 rd., vol. 3, p. 243 - 62.

والخطاب discourse والفهم understanding والتأويل interpretation.

وهكذا فان النظر إلى مهمة هرمس قد يمنحنا تحذيراً واضحاً عن التعقيدات التي ينطوي عليها مصطلح هرمنيوطيقا والمشروع الهرمنيوطيقي ذاته. ولم يرد هذا المصطلح في الدراسات القديمة إلا عَرَضا ؛ فقد استخدمه أرسطو عنواناً لأحد كتبه «في التأويل» Per Hermeneias [On Interpretation](١) الذي تعامل فيه مع منطق العبارات statement، أي البنية النحوية التي يتحد فيها الفاعل subject والمفعول به predicate [الذات والمحمول] في كلام البشر لكشف طابع الأشياء. وتفاديا للبس، سنراعي الفصل بين تاريخ المصطلح وتاريخ ما آليه المصطلح اليوم. أما التأويل، فقد دخل حيز الاستخدام بطرق مختلفة منذ القدم، مثلا، في مدرسة الإسكندرية، وأصبح فيما بعد جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الفيلولوجية القروسطية. إلا أن الهرمنيوطيقا لم تدخل حيز الوجود بصفة حقل معرفي خاص الا بعد النهضة والإصلاح وما بعده. فإزاء الإصرار الكاثوليكي على سلطة الكنيسة والتراث في القضايا التي تخص فهم الكتب المقدسة وتأويلها، والتي أعيد تأكيدها في مجلس الثالوث في ١٥٤٦، قدم المصلحون البروتستانت مبدأيّ وضوح النص المقدس واكتفاءه بذاته. وهكذا احتاج المصلحون إلى وسيلة للبرهنة على طابع المفهومية الأساسية وعدم التناقض، الذي تتميز به الكتب المقدسة، وكان أهم منظر بروتستانتي للتأويل الإنجيلي هو ماثياس فلاشيوس الريكوس Mathias Flacius Illyricns في كتابه Clavis Scripturae Sacrae (1567)(٢). ومن خلال اعتماده التراث

---

(١) كتابيّ أرسطو "Categories" و "De'l'intrpretation" ترجمة J. L. Ackrill، (١٩٦٣)، مطبعة جامعة أوكسفورد.

(٢) لمعرفة بداية تاريخ الهرمنيوطيقا، يمكن الرجوع إلى مقالة Ebeling (في هامش رقم ١) والبيلوغرافيا التي قدمها. ولعل أهم شيء هنا ملاحظات L. Geldsetzer في مختلف =

النظري الأرسطي، ومجمل تراث التفسير الديني exegesis الإنجيلي الآبائي بدءاً بأوريغون Origonحتى زمانه هو، تمكن فلاشيوس من وضع أساس متين لتطوير هرمنيوطيقا بروتستانتية. وتم طبع كتابه في عشر طبعات خلال المائة سنة القادمة. وقد قدم فلاشيوس حجتين رئيستين ثبتت أهميتهما للتطورات اللاحقة. أولاً: أكد أنه لو لم يتم فهم الكتب المقدسة فهماً سليماً حتى الآن، فإن هذا لا يوحي بضرورة أن تفرض الكنيسة تأويلاً خارجياً لجعلها قابلة للفهم، بل هذا لا يعكس سوى معرفة قاصرة وإعداد خاطئ من جانب المؤولين، وإن الذي يصلح هذا الموقف هو التدريب اللساني والهرمنيوطيقي الشامل. ثانياً: يرى فلاشيوس، ومعه المصلِحَين لوثر Luther وميلانختون Melanchthon، أن الكتب المقدسة تنطوي على ترابط داخلي واتصال continuity ؛ ولهذا السبب طلب من المؤول تفسير كل فقرة على حدة في ضوء اتصال الكتب المقدسة بأكملها. ولو اعتقد فلاشيوس انه حرر التأويل الإنجيلي من المعايير والقيود التي فرضتها السلطة الكنسية والتراث، فأنه لم يدرك أنه شخصياً كان مفيداً في إدخال نظام جديد من المعايير التي رافقت قواعده الهرمنيوطيقية التي تحقق درجة ضرورية من الاتفاق في قضايا التفسير الديني للكتب المقدسة، ولولا هذا الاتفاق لكانت انفصمت عرى الكنيسة البروتستانتية.

وبرزت إلى جانب الهرمنيوطيقا المقدسة للمصحلين البروتستانت ثلاثة

= تقديماته لطبعات تاريخية مهمة قام بإصدارها مجدداً، ومن بينها:
Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Neudruck der Ausgabe 1757 (1965); Flacius Illyricus, Devera ratione cognoscendi [illegible] literas , Neudruck aus dem Clavis Scripturae Sacrae, 1567; J. M. Chladenius, Einleitung zur richtigen Auslegung vernunftiger Reden und Schriften, Neudruck der Ausabe Leibzig 1742 (1969).

اتجاهات مفيدة لنهضة الهرمنيوطيقا الحديثة، وهي: التطورات في الفيلولوجيا الكلاسيكي والفقه والفلسفة[١].

وتنامى، خلال النهضة، الاهتمام مجددا بدراسة النصوص الكلاسيكية من التراث الإغريقي والروماني ؛ إذ انتج الدارسون الإنسانيون، ومن جاء بعدهم، في الجامعات والأكاديميات ترسانة من المناهج النقدية ـ الفلسفية التي تهدف إلى ترسيخ موثوقية نص معين وإعادة بناء نسخته الأصلية أو الصحيحة بأكبر قدر ممكن. واصبح النقد الفيلولوجي واهتماماته مصدراً مهماً للتطور اللاحق لنظريات التأويل المنظمة، وبقي التراث الهرمنيوطيقي الانسانوي زاخراً بالحياة في القرن الثاني عشر، ويشهد على ذلك إعادة تحرير كتب لها صلة بهذا الموضوع لمؤلفين مثل فايفس Vives و شيوبوس Scioppius ويوهانز كليريكوس Johonnes Clericus[٢]. وقد أدرِجَت نظرية الترجمة، لفترة من الزمن، في خانة التأويل مثلما حصل في كتابات الإنسانوي الإنجليزي لورنتيوس همفري Laurentius Humphrey في القرن السادس عشر والأسقف الفرنسي ويت Huet في القرن السابع عشر[٣].

إن تجدد الاهتمام بالقانون الروماني، والذي بدأ أثناء ما يسمى بنهضة القرن العشرين في إيطاليا مع ما رافقه من جهود الدارسين لتفسير قانون

---

(1) L. Goldsetzer in [illegible] preface to Meier's Versuch (n.3).p. VIIIff.; H.-G. Gadamer in Seminar: Philosophische Hermeneutik (1976) pp. 7-30 ; K.Weimar, Historische Einleitung zur Literaturwissenschaftlichen Hermeneutik (1975).

(2) Johannes Lucovicus Vives, De ratio[illegible] studendi ac legendi interpretandique quctores, 1539; Scioppius (Kaspar Schoppe) , De Arte Critica, 1597; Johannes Clerius, Ars Critica, 1697.

(3) Laurentius Humphrey, De ratione interpretandi, 1559; Petrus Daniel Huet, de interpretatione libri ii, 1661.

جوستنيان Code of Justinian (533 ب. م)، أدى إلى تطور هرمنيوطيقا خاصة.. هرمنيوطيقا الفقه .jurisprudence وقد انتشر هذا النوع الخاص من الهرمنيوطيقا عبر الألب وصولا إلى بقية أوربا. وفي ١٤٦٣ لخص كونستانتيوس روجيريوس Constantius Rogerius في كتابه «بحث في تأويل القوانين» Treatise Concerning the Interpretation of Laws[١]، المذاهب الرئيسة لتلك الجهود التأويلية التي تمركزت في بولونا. وقد أراد روجيريوس تفسير مختلف أجزاء القانون الجستنياني، والمناغمة بينها، فقدم فرقاً رباعياً لأشكال التفسير الديني القانوني أطلق عليه تسمية التأويلات «التصويبية» corrective و «التقييدية» restrictive و«الخبرية» declarative و«التوسعية» extensive. وظل هذا الفرق فاعلاً حتى بداية القرن التاسع عشر حينما تم استبدال الهرمنيوطيقا القانونية التقليدية بالمدرسة التاريخية لسافيني Savigny وأتباعه[٢]. وقد ارتبطت نهضة الهرمنيوطيقا القانونية وتطورها بنهضة الفيلولوجيا بشدة، ويمكن لنا أن نلحظ انتقالاً متكرراً في الأفكار والمفاهيم من حقل لآخر ولهذا نجد الإنسانوي فرانسسكوس هوتومانوس Franciscus Hotomanus ينظر في كتابه Iurisconsultus (1559) إلى التأويل النحوي بوصفه أساس التفسير القانوني[٣]. والحق أن التفسير النحوي ظل مقولة جوهرية لمعظم كتّاب الهرمنيوطيقا القانونية. أما الفقيه الألماني يوهانز فون فيلد Johannes Von Felde فقد حاول في كتابه «بحث في علم التأويل»

---

(١) نُشر هذا البحث في ١٥٥٩ : Constantius Rogerius, Singularis Tractatus de Iuris Interpretatione.

(٢) تم تقديم تاريخ موجز للهرمنيوطيقا القانونية من قبل Gelddsetzer في تقيمه لـ:
A.F.J. Thibaut's Theorie der Logischen Ahslegung des Romischen Rechts of 1806 (1966),pp. V-XIII.

(3) Francisus Hotomanus, Iurisconultus sive [illegible] optimo qenre iuris interpetun[illegible], 1559.

Treatise On the Science of Interpretation (1689) أن يوطد دعائم مبادئ تأويلية تكون صالحة لأنواع النصوص كلها، القانونية منها والأدبية. كما قدم تعريفا للهرمنيوطيقا ضمه كلادنيوس Chladenius لهرمنيوطيقاه. وهو يرى أن التأويل لا يعني سوى أن تفسر للشخص ما يصعب عليه فهمه[1]. أما الفقيه ثيبو Thibaut ـ وهو آخر كاتب في التراث الإنسانوي والأنوار ـ فقد عرّف، عام ١٨٠٦، العلاقة بين التأويل النحوي والأنواع الأخرى من التأويل القانوني على النحو الآتي:

ينبغي أن لا يتجه التأويل النحوي اتجاهاً مباشراً إلا صوب المعنى الحَرفي literal لقانون معين. إذ أن هذا التأويل لا يجد حدوده إلا حينما يتعذر فهم معنى قانون معين من استخدام لساني اعتيادي. وهنا تحديداً لابد من أخذ «غرض» القانون وقصد المشرع بنظر الاعتبار («التأويل المنطقي»)[2].

وأخيراً، مع رغبة فلاسفة الأنوار بالتواصل من مبادئ معينة، وبتنظيم المعرفة الإنسانية كلها، صارحت الهرمنيوطيقا حقل الفلسفة. وبحذو مثال أرسطو، الذي حلل مشكلات المنطق في كتابه **«في التأويل»**، نظر فلاسفة الأنوار إلى الهرمنيوطيقا ومشكلاتها بوصفها منتمية للمنطق، وشكّل ذلك حدثاً مهماً في تاريخ الفكر الهرمنيوطيقي إذ على الرغم من ان الكثير من كتّاب النصوص الهرمنيوطيقية الخاصة (التقنية) ـ من لاهوتيين وقضاة

---

(1) Johannes von Felde, Tractatus de scientia interpretandi cum in genere omnis alias orationis, tum in specie leges romanas, 1689, p. 3.

(2) Anton F. J Thibaut, p. 16 (ينظر هامش رقم ٨).

وفيلولوجيين ـ كانوا يلجأون في كتاباتهم إلى مبادئ ومفاهيم قابلة للتطبيق عموما، لم يظهر حقل الهرمنيوطيقا العامة إلى الوجود إلا بعد أن جعل فلاسفة الأنوار من المشكلات الهرمنيوطيقية مصدر اهتمامهم لأنهم كانوا على قناعة من أن الهرمنيوطيقا، مثل المنطق، ترتكز على قواعد ومبادئ قابلة للتطبيق عموماً تتميز بصلاحيتها لجميع حقول المعرفة التي تعتمد التأويل. وعلى الرغم من أن زعم الكليّة الذي أطلقته هرمنيوطيقا القرن العشرين الفلسفية يختلف عن موقف الأنوار اختلافاً جذرياً، ما زال مفكرون معينون ـ مثل هيدغر وغادامير ـ يحذون حذو أسلافهم من القرن الثامن عشر في بعض الجوانب الأساسية. ولهذا السبب يرى غادامير ان الهرمنيوطيقا العامة جزء من الفلسفة لأنها تتعالى على حدود الحقول المعرفية الفردية وتتعامل مع أسسها، بدلاً من ذلك.

وهكذا نجد أن كرستيان وولف Christian Wolff، الذي ربما يكون من اكثر فلاسفة التنوير تأثيراً وإنتاجاً في القرن الثامن عشر، قد ضّمن كتابه ـ الذي يحظى بمقروئية واسعة النطاق ـ فصولاً عدة تناول فيها مشكلات هرمنيوطيقية، منها مثلاً: **«في قراءة الكتب التاريخية والدوغماتية»** On Reading Historical and Dogmatic Books، و **«في تأويل الكتب المقدسة»** On Interpreting the Holy Scriptures[1]. وهو على قناعة أنه طالما أن قدراً كبيراً من معرفتنا يتأتى عبر الكتب، لابد أن نعتمد على حكمنا judgement النقدي بخصوص طابعها. وقسّم الكتابات كلها إلى أنواع «تاريخية» أو «دوغماتية» ولابد من الحكم على الكتب التي تنتمي إلى النوع الثاني تبعاً

---

(1) Christian Wolff, Vernunftige Gedanken (1713), in Gesammelte Werke, I. Abteilung, vol.I,chap. 10,11,12.

لقوة حججها وصدق محتواها ومعرفة مادتها المعروضة. ومن ناحية أخرى، لابد من الحكم على المؤلفات التاريخية تبعا لـ «اكتمال» العرض التاريخي الذي تقدمه، وتبعا لـ «صدقها» و «إخلاصها». ونظراً لأننا ما عدنا نملك وسيلة الوصول إلى مصداقيتها التاريخية ؛ إذ مضت الأحداث المشار إليها[1]، لا يمكن التحقق من اكتمال العرض إلا من خلال الإشارة إلى قصد المؤلف. ومع ذلك، فان مفهوم «قصد المؤلف» Absicht الذي استخدمه وولف وكلادنيوس وغيرهم من منظري الأنوار لا يحمل معنى سايكولوجياً كما هو شأنه اليوم. كما لا يمكن حمله على المعنى الذي فهم فيه شليرماخر وغيره من الرومانسيين العمل الأدبي، أي بوصفه تعبيراً عن فردية مؤلفه ؛ إذ يرى وولف ومعاصروه ان قصد المؤلف ليس تعبيراً عن شخصيته بل يرتبط بجنس محدد من الكتابة يقصد المؤلف إنتاجه. وتبعاً لما يراه وولف، توجد إلى جانب نظام القواعد والمبادئ التي تتحكم بحقول المعرفة كلها أشكال خطابية معينة لابد من تقديم هذه المعرفة فيها. ويحمل الرأي، أي قصد المؤلف، دلالة موضوعية ونشوئية generic بالدرجة الأساس. وبالتالي يناقش وولف مختلف فئات وأنواع الكتابات التاريخية في ضوء مختلف المقاصد التي تتحكم بها. وهو يميز بين مقاصد التاريخ الطبيعي، والتاريخ الكنسي، والتاريخ العلماني (السياسي) و «تاريخ التعلم» ؛ فالحكم على كتاب ما بحسب قصد مؤلفه يعني التحقق من الدرجة التي نجح فيها المؤلف بالالتزام بالمتطلبات النشوئية للخطاب الذي اختاره. وهكذا يرى وولف أن معنى نص معين أو فقرة ليس بقضية تذكر ؛ إذ أن

---

(١) قام وولف بتقديم هذه الحجة وغيرها في الفصل العاشر: How to pass judgements about writing , p. 219-26.

الكلمات والجمل ـ إذا ما استعملت استعمالاً صحيحاً ـ ستنقل دائما المعنى الذي قصده المؤلف. فإذا ظهر نص ما غامضاً أو مبهماً فإن هذا يعود إلى أن كاتبه لم ينجح في الاستعمال الصحيح للغة، أو في التفسير الصحيح للمصطلحات أو في البناء السليم لحججه.

لقد كانت نظرية وولف معيارية بشدة، ليس بخصوص الكيفية التي ينبغي فيها قراءة الكتب حسب، بل كيفية كتابتها، وتتضمن حججه في جوهرها الكثير من الأفكار التي تم توسيعها، إلى حد كبير، في العقود اللاحقة في أول عمل شكلي عن الهرمنيوطيقا العامة مكتوب باللهجة العامية.

ثانياً:

قبل قرون كثيرة، عدّ الدارسون إنتاج التأويلات واحداً من أرقى المساعي. ونظرا لعدم وجود مبادئ تمكن من إنجاز تلك التأويلات على نحو معقول، لا يمكن للمرء أن يندهش من معرفة أن نهاية الكثير من التأويلات كانت غير سعيدة، وان الكثير من الحقول المعرفية التي استندت إلى التأويلات قد طُمست تماماً. وقد تمت البرهنة على هذا الأمر في حالة الفلسفة من خلال التأويلات التي قدمها أرسطو، ومن خلال مسارد المفردات glossaries المخصصة للفقه، ومن خلال تأويلات الآباء والمعلمين السكولائيين. وأخيراً، لم يكن ثمة خيار سوى التخلص من تلك التأويلات كلها، والبدء من جديد مرة أخرى.

يوهان مارتن كلادنيوس

أصدر كلادنيوس Chladenius (١٧١٠ ـ ١٧٥٩) ـ الذي اتخذ من مهنة الأستاذ الجامعي والدارس في مختلف الحقول مثل الفلسفة والتاريخ

واللاهوت والبلاغة مصدرا لشهرته وكسب عيشه ـ كتابه «مدخل إلى التأويل الصحيح للخطابات والكتب المعقولة» An Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Book فـي عـام ١٧٤٢[١]. وقد أراد تقديم نظرية تأويل متناسقة إلى جانب مجموعة من القواعد التطبيقية لطلاب تلك الحقول العرفية الذين استمدوا معرفتهم من خلال التأويل. ولم ينظر إلى الفلسفة بوصفها أحد تلك الحقول، لان الفيلسوف لم يكن معنياً بتأويل معنى العبارات بل بالتمحيص النقدي لما تدعي هذه العبارات صحته. ومن ناحية أخرى، كان لابد لدراسة الشعر والبلاغة والتاريخ والتراث القديم، فضلاً عن تلك الحقول المعرفية التي شكلت «علوم الجمال» («الإنسانيات»)، من أن تعتمد فن التأويل .Auslegekunst وهكذا أضحت الهرمنيوطيقا عند كلادنيوس محض تسمية أخرى لهذا الفن وطالما أن من طابع الملفوظ أن يكون مفهوماً، عرّف كلادنيوس الهرمنيوطيقا بأنها فن الوصول إلى أفضل أو أكمل فهم للملفوظات ـ سواء أكانت خطابات شفاهية Reden او مكتوبة Schriften[٢].

إن استعمال كلادنيوس لمصطلح «فن» يكشف عن المدى الذي ما زال فيه مشروعه الهرمنيوطيقي مغروسا في التراث البلاغي الأرسطي ؛ لأن المصطلح لا يحمل أية دلالة جمالية او فنية بل يشير إلى تعليم وإتقان مجال محدد من المعرفة، كما هو الحال مع الفنون العقلية، على سبيل المثال، وحقول البلاغة والنحو والديالكتيك. ومن خلال استلهام وولف وغيره من الأسلاف في حقل المنطق، شرع كلادنيوس ـ على نحو عقلاني ومنظم ـ

---

(1) Johannes Martin Chladenius, Einleitung.

(٢) تنظر الصفحات ١٩٢ ، ١٧٦ ، ١٤٩ ، ١٤٨ على وجه الخصوص.

بتطوير المبادئ والقواعد والتقنيات التي تتحكم بفن التأويل على النحو الذي عَرّفه به إلا انه لم يكن معنياً إلا بـ «الخطابات الشفاهية والكتابات المعقولة» ويعني بذلك الملفوظات التي تراعي قواعد العقل واللغة والفكر، واختار الكتابات التاريخية من بينها. وقد وعد قراء [كتابه] «المدخل» بنشر هرمنيوطيقا الخطاب الشعري في المستقبل، إلا انه لم يفِ بوعده.

لم يكن «مدخل» كلادنيوس مهماً بسبب عرضه المنظم لنظرية الأنوار الهرمنيوطيقية[1] حسب، بل لأنه يثير ـ على نحو غير مكشوف غالباً ـ الكثير من المشكلات والقضايا التي أصبحت لاحقاً ثيمات أساسية لكتّاب القرنين التاسع عشر والعشرين. إلا أن أولئك الذين رأوا فيه مؤسساً لهرمنيوطيقا العلوم الإنسانية الحديثة كانوا على خطأ. فالقارئ الدقيق لكتاباته يرى بوضوح كيف أزيلت أفكاره من مدارس الفكر الهرمنيوطيقي الرومانسية وما بعد الرومانسية، ومن الممكن توضيح موقفه بما فيه الكفاية للتمعن في ثلاثة جوانب من نظريته بارتباطها الوثيق فيما بينها: مفهومه عن الهرمنيوطيقا، فكرته الضمنية عن طابع المعاني اللفظية، نظريته عن «وجهة النظر» (Sehe-Punckt) بخصوص الكتابات التاريخية.

فإذا كان غرض التأويل مساعدتنا على الوصول إلى «اكمل فهم» لابد ان تمثل مهمة الفيلسوف الهرمنيوطيقي بوصف أهداف هذا الفهم، والعقبات التي ينبغي تخطيها والمناهج التي ينبغي استخدامها لتحقيق الغاية المنشودة. هذه هي بالضبط القضايا التي تناولها كلادنيوس في الـ «مدخل». لقد اعتقد كلادنيوس بوجود معيارين أساسيين يمكن للمرء من خلالهما تحديد ما إذا

---

(١) إن اهتمام كلادينوس هو الذي حرر الهرمنيوطيقا من دراسة المنطق الى دراسة الحقل المعرفي المستقل .(p.. 177).

تم الوصول إلى الفهم الأكمل، أم لا، وهذه هي الحالة التي تحدث كلما أدركنا قصد المؤلف وكلما كان بمقدورنا التفكير، بأذهاننا، بكل ما يمكن أن تثيره كلمات المؤلف فينا تبعاً لـ «قواعد العقل» وقواعد الذهن نفسه.

لقد فسرنا في مناقشتنا لهرمنيوطيقا وولف ما نعنيه بقصد المؤلف، أي تحديدا: خيار الخطاب الذي يقوم به المؤلف، وليس حالة ذهنه السايكولوجية. وعلى الصعيد نفسه، لا يحمل المعيار الثاني أية دلالة سايكولوجية أو إيحاء بفكرة نسبية معنى ملفوظ ما ؛ فكلادنيوس يعد قواعد العقل غير متغيرة، وهو يضمن ثبات المعنى وإمكان انتقاله الموضوعي عبر التعبيرات اللفظية. فإذا بُني ملفوظ ما على نحو معقول، وبما يتفق وقواعد الخطاب الملائمة، وإذا نجح الكاتب في توضيح أفكاره، ستؤدي كلماته المنقوشة على وجه الصفحة إلى تحقيق الفهم الصحيح والأكمل: إذ سيشترك المؤلف والقارئ، على حد سواء، بالمبادئ العقلانية ذاتها.

نستطيع أن ندرك الأسباب التي جعلت من مفهومي الفهم والمعنى لا يشكلان أية مشكلة فلسفية خاصة لمؤلف الـ «مدخل» مثلما حدث للرومانسيين والحداثيين من بعده ؛ فقد كان يسلّم بهذين المفهومين، ببساطة. فإذا أقررنا بمهارة المؤول وخبرته، ستبدو المشكلات الهرمنيوطيقية كلها قابلة للحل بالنسبة له وذلك لضرورة أن تكون الملفوظات المعقولة كلها قابلة للفهم. ويرى كلادنيوس، ويشاطره في ذلك الذهن المتنور عموماً، أن أسس التأويل الصحيح والفهم تستقر في العقل الذي يشترك به الكاتب والقارئ، ويتجسد في النص.

لقد ذاعت شهرة كلادنيوس بسبب مفهومه عن «وجهة النظر» أو المنظور، الذي ادخله إلى المنهجية التاريخية. فهو يؤكد أنه إذا اختلف عرض [تفسير]

account مؤرخ ما اختلافاً ملحوظاً عن ما يخبرنا به مؤرخ آخر عن الأحداث ذاتها، فان هذا لا يعني بالضرورة أن ثمة تناقض بين العرضين، أو أن أحدهما صحيح والآخر لابد من رفضه. إذ يعتقد أن من خصائص الطبيعة الإنسانية ان يتصور الفرد الأحداث والوقائع المحيطة بنا من منظور أو وجهة نظر خاصة به. ومع ذلك، فإن نسبية المنظور ليست مدعاة قلق بالنسبة لكلادنيوس لان كل مراقب ما زال يتصور الحدث نفسه. فإذا أخذنا وجهة نظر مراقب معين بنظر الاعتبار، فعندئذ يمكن الحكم أيضاً على صدق عباراته. وعندما أضع نفسي في منظوره، أستطيع أن أقارن ما أتصوره أنا ـ عبر عرضه ـ بما أعرفه من مصادر أخرى. ويذكر كلادينوس لقرائه انه استمد مفهوم المنظور هذا من بصريات لايبنتز Leibnitz[1]، الا انه [أي المفهوم] يذكرنا جدا بفلسفة المونادولوجيا Monadology التي يقوم بها كل موناد monad بتصور الكون ذاته لكن من منظوره الخاص وتبعاً لقابلياته الخاصة. وبالطريقة ذاتها، يرى كلادنيوس أن كل عرض (تصور) تاريخي سيكون مختلفاً عن غيره طالما انه يعكس منظور المراقب الشخصي، إلا أنه يبقى، مع ذلك، يشير إلى الحدث نفسه.

لقد أدى إدخاله لمفهوم وجهة النظر إلى فتح آفاق جديدة كان لها أن تؤدي إلى تغيرات مهمة في افتراضات النظرية القرن الثامن عشر الهرمنيوطيقي ـ وتلك إمكانات لم يدركها حتى كلادنيوس نفسه. ففي عصرنا، عصر النقد

---

(١) لايبنتز: هو منشئ المذهب الروحي الحديث الذي يقول ان الموجودات تتألف من ذرات روحية monads (مونادات) متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا في الذهن، ولا تتعرض للفناء وتنزع دوما إلى العمل والحركة، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار، وبها تتكون الأشياء، يوجدها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس، وهي مدركة وان كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقي من الجماد إلى الحيوان فالإنسان، فالله (الذي هو موناد المونادات)، كما يسميه هو (المترجمة).

ما بعد النيتشوي، أصبح مفهوم التأويل ذاته منظورياً تماماً، ورأى الكثير ـ مثلما أشار نيتشه ـ أن ليس ثمة حقائق، بل تأويلات يمثل كل واحد فيها الكثير من «المعاني» المحتملة لنص معين. ولابد من الإشارة هنا إلى أن كلادنيوس لم يؤمن بوجود أي إيحاء بنسبية المعاني وبنسبية التأويلات. وعلى الرغم من ان بعض مؤوليه المحدثين لم يقاموا إغراء قراءة معنى القرن العشرين ضمن مفهومه للمنظورية، لم يعلن كلادنيوس نسبية المعنى أو نسبية التأويل، بل نسبية العرض فقط[1]. وعلى الرغم من منظوريته، يبقى النص ـ عند كلادنيوس ـ شفافاً وغير مبهم من حيث مرجعه ومعناه. وهكذا تتمثل مهمة المؤول بجعل القارئ يدرك هذه الشفافية النصية ويستعيدها كلما اقتضت الضرورة ذلك، أي كلما واجه صعوبات في الفهم. وإذا أردنا الإيجاز نقول ان المؤول يعمل بصفة وسيط بين كاتب القصة ومنظوره من جهة، والقارئ الذي قد يجد القصة غير قابلة للتصديق أو غير حقيقية للوهلة الأولى، من جهة أخرى. وتكون الصعوبات الهرمنيوطيقية ـ بالنسبة لكلادنيوس ـ كامنة دائماً في أجزاء معينة من العمل، كأن تكون في كلمات أو تعبيرات أو فقرات معينة. فالقضية هنا لا تخص العمل بمجمله أو بمعناه الكلي، بل ان الأمر لم يشكل أهمية إلا لمن جاء بعده من الرومانسيين. فهو، ومعاصروه، يرون ضرورة أن تقدم الهرمنيوطيقا لطلاب «العلوم الجميلة» beautiful sciences عرضاً عقلانياً للتقنيات والإستراتيجيات المراد تطبيقها على تلك الأجزاء من العمل التي تبدو غامضة أو يصعب

---

(١) يركز J. wach في vol. III في دراسته الأثيرة لتاريخ الهرمنيوطيقا في القرن التاسع عشر على نظرية المنظور عند كلادينوس، ويفسر آراءه في ضوء فكر القرن التاسع عشر التاريخي. ينظر: J. wach , Das verstehen.

فهمها، ببساطة، إذ انها ستمنح معناها حالما يتم إسقاط النوع الصحيح من المعرفة والمعلومات عليها.

وهكذا يرى كلادنيوس أن جوهر التأويل ليس سوى تفسير لفظي له غاية بيداغواجية تداولية بوضوح: «ولهذا السبب لا يعدو التأويل سوى تعليم شخص ما المفاهيم الضرورية لتعلم الفهم أو الفهم التام لخطاب شفوي أو عمل مكتوب».

ثالثاً:

ثمة تعريفان للفهم؛ إذ يُفهم كل شيء حينما لا يبقى أي من الهراء، ولا شيء يفهم إذا لم يكن غير قابل للفهم.

فريدريك شليرماخر،
الملاحظات، ١٨٠٩

يمثل إسهام شليرماخر Schleiermacher مَعْلما بارزاً في طريق تطور الهرمنيوطيقا. فقد جمع وركب الاتجاهات الكبرى من المدارس القديمة، كما وضع، في الوقت ذاته، الأسس لانطلاقة جديدة. وتدين له بالفضل كل من هرمنيوطيقا القرن التاسع عشر الفيلولوجية والتاريخية، وفلسفة القرن العشرين الهرمنيوطيقية. ومع ذلك نقول انه قلّما أجري تقصياً تاماً وتثميناً لإنجازاته الكبرى، حتى يومنا هذا. ومع ذلك ظلت مقولات دلتاي بخصوص هرمنيوطيقا شليرماخر تحظى بأهمية بالغة طوال عقود طويلة، وكانت محط قبول عام. ففي مقالته «**أصل الهرمنيوطيقا**» The Origin of Hermeneutics (1900)[١] صور دلتاي شليرماخر متبنياً لنظرية التقمص

(1) Wilhelm Dilthey, " Die Entstehung der Hermeneutik" in H.P. pickmann, Wilhelm Dilthey. Selected Writings.

empathy السايكولوجي، بالدرجة الأساس.. وأعني به تقمص شخصية المؤلف الإبداعية على النحو الذي تتجلى فيه في كتاباته. كما أكد أن شليرماخر دافع عن النبوءة الاستشفافية بوصفها أعلى مبدأ للفهم. إلا أن مقالة دلتاي هي التي كانت مسؤولة عن بث فكرة مشوهة وضيقة الأفق عن نظريات شليرماخر. فسبب انشغاله الشديد باهتمامات «فلسفة الحياة» خاصته، فشل في جذب الانتباه إلى أجزاء أساسية من هرمنيوطيقا شليرماخر، ولاسيما الأساس الذي وضعه شليرماخر للمشروع الهرمنيوطيقي ضمن تصوره للغة واللسانية الإنسانية[1]. وفضلاً عن ذلك، أخفق دلتاي في توسيع إسهامات شليرماخر الجوهرية لنظرية التأويل النصي وممارسته. ومع أن الكثير من فيلولوجي القرن التاسع عشر ـ مثل بويخ Boeck ـ قد استلهموا الكثير من اهتمامات شليرماخر، إلا أنهم كانوا يفتقدون أيضاً إلى الوعي بما اكتشفه شليرماخر من أبعاد لسانية تخص الفهم الإنساني وأهميته.

إن شليرماخر لم يخلق هرمنيوطيقاه من الفراغ، إذ لابد من رؤية مساعيه بوصفها جزءاً من الحركة الرومانسية المبكرة التي ثوّرت حياة أوربا الوسطى الثقافية للمدة من ١٧٩٥ إلى ١٨١٠. فقد أدت جمالية وشعرية جديدة ابتدعها فلاسفة مثل فختة Fichte وشيلنغ Schelling، فضلا عن نقاد مثل فريدريك Friedrich وأوغست فيلهلم شليغل August Wilhelm Schlegel، وشعراء مثل نوفاليس Novalis وتيك Tieck وفاكنرودر Wackenroder إلى

---

(١) كان دلتاي يعي الأبعاد اللسانية لمفهوم الفهم عند شليرماخر، في دراساته المبكرة لفكر شليرماخر. إلا انه تغاضى عن هذا العنصر المهم في نظرية الفهم عند شليرماخر عندما عمل على إدخال مقاربته الشخصية إلى الهرمنيوطيقا ينظر: Gesammelte schinften , vol. XIV, p. 757.

فتح آفاق جديدة وتوليد مهام جديدة للفكر الهرمنيوطيقي. ومنذ تلك الحقبة صاحت الهرمنيوطيقا معنية بفكرة المؤلف بوصفه مبدعاً [خالقاً] والعمل الفني بوصفه تعبيراً عن ذاته الإبداعية. وانسجاماً وشعراء تلك الحقبة وفلاسفتها، قدم المفكرون الهرمنيوطيقيون مفهوم وحدة العمل العضوية organic unity، وتمسكوا بالفكرة التي تقول أن الأسلوب هو الشكل الباطني للعمل، كما التزموا بمفهوم الطابع الرمزي للفن على نحو أدى إلى إمكان التأويلات اللامتناهية(١). وفجأة ظهرت المهمة القديمة لتأويل النصوص وتفسيرها في ضوء جديد وساطع. ولعل الأهم من أفكار الجمالية الجديدة هو التحول المتعالي [الترانسندتالي] الذي خضع له الفكر الهرمنيوطيقي على أيدي المنظرين الرومانسيين ـ ولا سيما شليغل وشليرماخر وفيلهلم فون همبولت Wilhelm von Humboldt وكانت الثورة الكبرى أحدثها كانتْ kant في الفكر قد جلبت معها استعمالاً جديداً ومختلفاً لفهم المصطلح. وأصبح الفهم، من وجهة نظر «نقد العقل المحض» قابلية ضمنية للفكر والخبرة، كما أضحت أفعال الفهم ـ التي كانت حاضرة في الفكر كله والخبرة ـ تعبيراً عن عقلانية الإنسان(٢). وقد ثور فختة الموقف الكانتي، وحاول في كتابه «مذهب العلم» Doctrine of Science (1795)، وبجرأة، أن يستنتج نظام المعرفة الإنسانية بأكمله من عمليات الذهن نفسه. وهو باقتفائه أثر فختة، وشليغل ومن ثم

(١) بخصوص الأفكار الجمالية والأدبية لبدايات الرومانسية الألمانية، ينظر:
Rene Wellek's History of Modern Criticism, 1750 - 1950, vol. II, The Romantic Aqe (1955), chaps. 1-3, 12.

(٢) كتب كانتْ في كتابه [المنطق Logic] «أن تفهم شيئاً ما يعني أن تعرف الشيء أو تتصوره عبر الفهم بواسطة مفاهيمنا»، Kants Werke, Akademie - Textausgabe (Berlin, 1968), p. 65.

شليرماخر[1]، حاول أن يسند الهرمنيوطيقا إلى مفهوم الفهم، وأصبح الفهم، منذ ذلك الحين، حجر الأساس للنظرية الهرمنيوطيقية[2] إذ أن شليرماخر يرى أن الهرمنيوطيقا ما عادت مشغولة بفك شفرة معنى معين، أو بإزاحة العقبات من طريق الفهم السليم، بل معنية، قبل كل شيء، بإضاءة الشروط اللازمة للفهم وأنماط التأويل. وإزاء افتراض الهرمنيوطيقا القديمة القائل ان القارئ سيفهم كل شيء ما لم، أو حتى أن، تواجهه التناقضات أو الهراء، قدم شليرماخر موقفاً مختلفاً تماماً. فمن وجهة نظر الهرمنيوطيقا، لا نستطيع أن ندعي فهم أي شيء «لا نستطيع تصوره وبناءه بوصفه ضرورياً. وتماشياً مع هذه البديهة، أضحى الفهم مهمة لانهاية لها»[3].

وتواجه دارس هرمنيوطيقا شليرماخر صعوبات معينة تنتج عن الشكل الخاص الذي بث فيه أفكاره لنا. فعندما قدم دروسه الشهيرة عن الهرمنيوطيقا في جامعة برلين، كان يعتمد دائما مجموعة من الملاحظات التي تضم نظرة عامة في هذه الدروس وأفكارها الرئيسة، وعلى نحو مكثف للغاية. وكان يأمل تطوير محاضراته من تلك الملاحظات أمام جمهوره. لكن بعد وفاته، تم نشر تلك المحاضرات بعد جمعها من دفاتر طلابه، ومن ملاحظاته الخاصة، لتصدر كجزء من أعماله الكاملة[4]. ولم يتم نشر مخطوطات شليرماخر الخاصة إلا في الآونة الأخيرة ضمن طبعة موثوقة

---

(١) في هذا الخصوص، تنظر كتابات: J. Forstman , H. patsch and p. szondi.

(٢) تتناول J.wach تاريخ الهرمنيوطيقا القرن التاسع عشر بأكمله تحت عنوان [Das verstehenالفهم].

(٣) Hermeneutik, The Handwritten Manuscripts، [الهرمنيوطيقا، مخطوطات بخط اليد]، تحرير H.Kimmerle، ترجمة. J. Duke and J. Forstmann،. p. 41.

(4) Hermeneutik und Kritik,ed. F. Lucke (Berlin,1838). This edition has been included in M. Frank's recent publication Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik (1977).

تمكن القارئ من دراسة نصوص شليرماخر لأول مرة[1]. إلا أن من غير السهل قراءة تلك النصوص، فهي غالباً ما كانت متفرقة في شذرات وتزخر بعبارات ملغزة تتجلى فيها أهم رؤاه، وبذا فانه يبقي قارئه مشدوداً إليه باستمرار، ويضطره إلى إقامة الصلات الضرورية بنفسه. إلا أن من غير الممكن ان ننكر ان تلك النصوص تحوي واحداً من أغنى وأعمق إسهاماته للنظرية الهرمنيوطيقية. ويعكس أسلوبها الأثيل قدرته الإيحائية الشبيهة بالبرق، والانفتاح الذي نجده أيضاً في الشذرات الأدبية للأخوين شليغل ونوفاليس. فالشذرة، مثلما هو معروف تشكل جنساً genre مهماً للكاتب الرومانسي.

إن الجديد والحاسم عند شليرماخر ليس التحول المتعالي نحو عملية الفهم حسب، بل التأويل اللساني الذي يعطيه له[2]، فهو يرى أن الفهم فعالية تناظر فعالية الكلام، كلتاهما مستمدتان من لسانية الإنسان أو قدرته على الكلام، بمعنى انها معرفته باللغة، وإتقانه للكلام. واعتقد شليرماخر ان كل إنسان مجهز بنزعة لسانية أساسية لابد ان تتحقق عن طريق اكتساب لغة معينة في لحظة معينة من تاريخها، وعن طريق تذويت internalizing قواعدها النحوية. ولهذا السبب فان معرفة النحو، بالنسبة لشليرماخر، تماثل معرفة اللغة ؛ فالبشر يعبرون عن قدرتهم اللسانية في أفعال الكلام التي تنتج الملفوظات. وعلى هذا النحو، فان قدرتهم اللسانية تمكنهم من فهم ملفوظات الآخرين، ولذلك، فأن أفعال الكلام وأفعال الفهم يقابل أحدهما الآخر بشدة:

---

(1) Ed. H. Kimmerle; Eng. Trans. By J. Duke and J. Forstman.

(٢) ينظر:

M. Frank's study Das individuelle Allgemeine and his introduction to the volume Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik (1977).

«يتوقف ارتباطهما على حقيقة ان كل فعل فهم هو النقيض لفعل التكلم، ولابد للمرء من إدراك الفكرة التي تشكل أساس ملفوظ معين».

عند هذا الموضع تحديداً، يقدم شليرماخر فرقاً ذي أهمية بالغة للهرمنيوطيقا، فقد اعتقد أن فهم ملفوظ ما، سواء أكان منطوقاً أم مكتوباً، ينطوي بالضرورة على جانب مزدوج هو اندماج لمستويين مختلفين تماماً، يعنى الأول بفهم التعبير فقط في ضوء علاقته باللغة التي يشكل هو جزءاً منها. وهكذا، لابد من رؤية كل ملفوظ بوصفه يشكل جزءا من نسق لساني بيشخصي interpersonal معين. لكن في الوقت نفسه، لابد من فهم التعبير بوصفه جزءاً من سيرورة حياة المتكلم، أي تاريخه الباطني أو الذهني. ولهذا يرى شليرماخر أن الفهم:

لا يحدث إلا عند اندماج اللحظتين الآتيتين:

١ـ لا يمكن فهم فعل التكلم بوصفه لحظة في تطور الشخص ما لم يفهم ضمن علاقته باللغة.

٢ـ ولا يمكن فهم فعل التكلم بوصفه تعديلا للغة ما لم يفهم بوصفه لحظة في تطور الشخص.

ويقابل جانبي الفهم هذين نمطين متميزين من أنماط التأويل يطلق عليهما شليرماخر تسمية النحوي والسايكولوجي أو التقني. فإذا حدث أي منهما من دون الآخر (وفي الواقع، لا يمكن أن يحدث أي منهما بمعزل عن الآخر، مطلقاً)، فسيعمل التأويل النحوي على إقصاء المؤلف، بينما يقوم السايكولوجي بالتغاضي عن اللغة بالمرة. وأدرج شليرماخر تحت مصطلح

التأويل السايكولوجي أو النحوي جوانب الفهم اللفظي كلها التي لا تحمل طابعاً نحوياً تماماً لكنها تشكل خاصية الملفوظ الفردية، أي كيفية ارتباط هذا الملفوظ بفردانية المؤلف، وجنسه genre الخاص والظروف التاريخية التي يجسدها [هذا الملفوظ]. وسيعمل بويخ، تلميذ شليرماخر، لاحقاً على التمييز، بدقة اكبر، بين التأويلات النشوئية والفردية والتاريخية.

يشير كل من فعل التكلم وفعل الفهم إلى فعل كلام أصيل [بدائي] للمتكلم الذي يتمأسس فيه معنى النص. ولفهم مفهوم المؤلف (المتكلم) عند شليرماخر، ولتحاشي إلصاق النزعة الذاتية الرومانسية به، لابد من التعامل مع هذا المفهوم ضمن سياق اللسانية، على النحو الذي تصورها بها شليرماخر ؛ فالمؤلف الأصيل ليس جوهراً ثابتاً ـ حجمه بصغر حجم الضمير «أنا» (I) في [كتاب] فختة «علم المعرفة»[1] ـ بل شيئاً رجراجاً وحركياً؛ شيئاً متوسّطاً، فعلاً لا جوهر.... إنه الفعل الذي ينطلق منه العمل.

ويتشكل الفعل التأليفي هذا في إبداع العمل ؛ فهو الفعل الذي يركب المستويين آنفي الذكر : نسق اللغة ونسق الفكر الباطني. ويمكن لنا أن ننظر إلى الإنسان، أي الكينونة اللسانية، بوصفه المكان الذي تتمفصل فيه اللغة ذاتها في كل فعل كلام، وحيث لا يمكن فهم كل ملفوظ إلا ضمن صلته بمجمل اللغة. إلا أن الإنسان يشكل أيضاً ذهناً متطوراً باستمرار ولا يمكن فهم كلامه إلا بوصفه لحظة في حياته الذهنية. ولهذا السبب يمكن القول أن شليرماخر يجمع بين منظورين أحدهما بنيوي والآخر ظاهراتي، إن جاز لنا استخدام اصطلاحات معاصرة. ولذلك لا يمكن السماح بتأويل ما يقصده

---

(1) J.G. Fichte,Science of Knowledge, Wissenschaftslehr, with First and Second Introductions, trans. And ed. P. Heath and J. Lachs (1970)

باللحظة في حياة المرء الذهنية تأويلاً سايكولوجياً محضا، إذ من خلال التمفصل اللفظي تصبح الواقعة الذهنية تمثيلية [أي قابلة لأن تكون مثالاً]. ويرى شليرماخر أن ذلك مردّه أن الوقائع الذهنية، التي تمفصلت على شكل كلام، ليست مستقلة عن اللغة. أو إذا أردنا أن نورد ذلك على لسان شليرماخر:

«لا يمكن فهم الكلام، بوصفه واقعة ذهنية، إن لم يفهم بوصفه تدليلاً signification لسانياً، لأن طابع اللغة الفطري هو الذي يعدل ذهننا».

إن القصد من ذلك هو انه ما عاد بالإمكان تحقيق الصفة التقليدية للنزعة السايكولوجية التي ترافق مواقف شليرماخر. فحتى الجانب القصدي المحض من الكلام ـ أي الكلام بوصفه ظاهرة ذهنية ـ غير متحرر من اللغة، فهو مشروط دائما بشكلها اللساني وخاضع له. وفي الوقت نفسه، فان شليرماخر لا يدفع بالإنسان إلى سجن اللغة، مثلما يفعل بعض منظرينا المحدثين لأنه يرى، ويشاطره في ذلك فيلهلم فون همبولت، ان اللغة ذاتها بينما تفسر الفكر بأنماطها الشكلية لابد أن تعاني، بالمقابل، من تأثير الفكر عليها، ووطأته.

لقد نظر شليرماخر إلى الهرمنيوطيقا بوصفها «فن الفهم» إلى الحد الذي يتصاعد فيه الفهم ليصبح فناً للحقل المعرفي. ومع ذلك كان يعتقد بضرورة ان لا تشغل الهرمنيوطيقا نفسها بمجموعة محددة من القواعد الموجودة في البحوث الهرمنيوطيقية التي كتبها اللاهوتيون أو القضاة، ولا ينبغي لها ان تتضمن تمثيل presentation ما فهمه المرء للآخرين، فهذا الأمر الآخر منوط بشقيقتها «البلاغة» [الخطابة] .rhetoric وأكد أيضاً أن التمثيل ارتقى إلى حد

إنتاج نص آخر يكون موضوعاً يحظى باهتمام هرمنيوطيقي - إلا أنه لم يشكل جزءاً من الهرمنيوطيقا. ومع ذلك، يبدو مشكوكاً فيه ما إذا كان بمقدور الهرمنيوطيقا تحقيق المهمة التي يتصورها شليرماخر إذا كانت تُقصي عنصر التمثيل، لأن الفيلولوجي يرى أن الفن متوقف، بالدرجة الأساس، على إجراءات وافتراضات واستراتيجيات لفظية، وهيكل من المعرفة المتمأسسة واتفاق واضح على معايير القدرة الهرمنيوطيقية، التي تحظى جميعها بقبول عام. وهكذا فان تمثيل ما يفهمه المرء يعدّ جزءاً لا يتجزأ من الفن المعني.

ولم يميز شليرماخر بين الفهم والتأويل بوضوح، بل غالباً ما أشار إلى أن فن الفهم هو فن التأويل أيضاً كما انه لم يدرك أن التأويل بوصفه تفسيراً، هو لفظي بالضرورة، ولذلك فهو خطابي. ولهذا نقول انه في الوقت الذي أرسى فيه شليرماخر دعائم هرمنيوطيقا حديثة ترتكز إلى مفهوم الفهم، نجده ألحقَ بهذا المفهوم غموضاً أساسياً ما زال يرافقنا حتى يومنا هذا.

رابعاً:

مع ذلك، لا يمكن أن نعد اللغة محض أداة للاتصال، بلْ هي بصمة الذهن والمنظور العالمي لمتكلميها. وإن الوسيلة الضرورية لتطورها هي المخالطة، لكنها ليست الهدف الوحيد، قطعاً، وراء مساعيها لأن هذا الهدف موجود أصلاً لدى الفرد كفاية له.

فيلهلم فون همبولت

أطلق المؤرخ درويزن Droysen على فيلهلم فون همبولت تسميه «بيكون العلوم التاريخية» وعدّ نظريته في التاريخ والثقافة الإنسانية تطبيقاً لأفكار همبولت وتوسيعاً لها[1]. لقد كانت أهمية همبولت لتطوير هرمنيوطيقا

---

(١) في كتابه Historik، (الهامش ٤٧)، p. 324.

العلوم الإنسانية كبيرة حقاً، وما زالت في تزايد. ويمكن لنا أن نذكر أسماء أخرى إلى جانب درويزن، مثل دلتاي وكاسيرر .Cassirer فقد أعلن دلتاي، في بداية مساره المهني، انه ينوي محاكاة مقاربة همبولت لدراسة البشر والكلام الإنساني في دراساته الخاصة بالدين. واعتقد أن محاولة إسناد مفهوم الفهم إلى الطابع الإنساني تنسجم ومبادئ همبولت[١].

أما كاسيرر، في مشروع فلسفة الأشكال الرمزية، فقد عزى مكانة خاصة للغة على نحو مهد الطريق لنطاق الإبداعات الرمزية الإنسانية بأكمله. ونلاحظ أن كاسيرر يعرّف اللغة من منظور همبولتي، ومن الممكن أن نعد الجزء الأول من كتابه **«فلسفة الأشكال الرمزية»** Philosophy of Symbolic Forms تأويلاً لفلسفة اللغة عند همبولت لغرض تقديم أساس ابستمولوجي لنظرية العلوم الإنسانية، عند كاسيرر، وأنماط عملها.

كما أن تلقي الكثير من أفكار همبولت من قبل مختلف مدارس اللسانيات في العقود الأخيرة لم يؤد إلى خلق اهتمام جديد بكتابات همبولت اللسانية حسب، بل أدى أيضاً إلى تجدد صلة لسانيات همبولت وفلسفة اللغة بالعلوم الاجتماعية والتاريخية، نظرا لتنامي الاهتمام الذي حظيت به اللسانيات على يد الكثير من العلماء الاجتماعيين في السنوات الأخيرة. ومع ذلك، لم تجر مؤخراً أية دراسة عن إسهام همبولت للهرمنيوطيقا الحديثة[٢]. وهذا أمر يثير الدهشة ولا ريب لأنه إلى جانب الأسماء التي ذكرناها آنفاً،

---

(1) Der junge Dilthey. Ed. Clara Misch, 2nd ed. Gottingen: Vandenhoech & Ruprecht, 1960,p.76.

(٢) المناقشة الكليّة الوحيدة لهرمنيوطيقا همبولت تجدها في: J. Wach in "Das Verstehen " (1926).

فإن ممثلي الهرمنيوطيقا الفلسفية ـ ولا سيما هيدغر وغادامير ـ غالباً ما يشيرون إلى همبولت ويؤكدون بعض أفكاره.

ولابد من أخذ جانبين مختلفين من عمل همبولت بنظر الاعتبار لتقويم إسهامه للهرمنيوطيقا الحديثة:

الأبعاد الهرمنيوطيقية لآرائه باللغة، والتي تشكل جزءاً لا يتجزأ من لسانياته وفلسفته في اللغة، ثم: تطبيقه لبعض رؤاه الهرمنيوطيقية على الكتابات التاريخية ـ ولا سيما إدخاله لمفهوم الفهم على دراسة التاريخ.

ومع شليرماخر، شاطر همبولت عدداً من الاعتقادات الأساسية التي تخص طابع اللغة وعلاقتها بالطابع الإنساني، وبنية الذهن البشري. وتشكل اعتقاداتهما جزءاً مما يمكن أن نطلق عليه تسمية البراديم الرومانسي اللساني حقاً طالما أن هذا المفهوم يشترك به كتاب آخرون، وبدرجات متفاوتة، مثل: شليغل والشاعر نوفاليس، وفلاسفة مثل شيلنغ[1]. أما في قرننا هذا، نجد ان اللساني السويسري فردينان دي سوسير حظي بمكانة جليلة جدا لأنه ادخل إلى اللسانيات فرقا حاسما بين اللغة بوصفها نسقا lange واللغة بوصفها كلاماً أو ملفوظاً parole. ومع ذلك، يمكن القول انه كان ثمة فرق مشابه له تماماً ـ إن لم نقل هو نفسه ـ يحظى بقبول عام من شليرماخر وهمبولت. إذ فضلاً عن أن همبولت يعد اللسانية الإنسانية لغة وكلاماً، معاً، نراه استعمل، أيضاً، الفرق بين اللغة بوصفها سيرورة وبوصفها نتاجاً متموضعاً لتشخيص الظواهر اللسانية. وهذا الفرق الأخير يخص كل من lange و parole طالما كان بالإمكان النظر إلى كليهما من زاوية السيرورة أو النتاج.

---

(١) بخصوص باراديم اللغة الرومانية، ينظر الإسهام الذي قدمته أنا [Kurt - Moller Volmen] في Der Teanszendentale Gedanke (1981)..

إن الفهم عند همبولت مرتكز إلى اللغة واللسانية، كما انه (مثل شليرماخر) يعده مقتضى الكلام. إلا أنه يعد التكلم والفهم مرتبطان، بالضرورة، بمصطلح ثالث هو: القدرة اللسانية الفاعلة الموجودة عند المتكلم والمستمع. وكتب همبولت يقول «بإمكان المرء ان يفهم كلمة يسمعها فقط لأنه كان بمقدوره نطقها بنفسه»[1]. وهذه فكرة مهمة حقاً لأنها تضع حداً للمفهوم القديم الذي يرى في اللغة وسيلة محايدة لنقل «المعاني» من ذهن شخص إلى ذهن شخص آخر. وقد وجدنا هذه النظرة «النقلية» للغة فاعلة في نظرية التأويل عند كلادنيوس. إلا أنها تبعثرت مع بزوغ المثالية المتعالية وتطبيقها على فلسفة اللغة. إذ يؤكد همبولت، من خلال ترديد أصداء نظرية المعرفة عند فختة[2]، أنه ليس ثمة شيء في ذهن الإنسان باستثناء النشاط الذهني التلقائي. ولا يمكن أن ينتقل المعنى من ذهن متكلم إلى ذهن متكلم آخر. والحق أن المعنى، ضمن هذا المفهوم الساذج، غير موجود عند همبولت على الإطلاق إذ ينبغي النظر إلى المعنى بوصفه نتاجاً مشتركاً للمتكلم والمستمع يشترك فيه كليهما بالقدرة اللسانية competence الفعالة نفسها. ويؤكد همبولت أن البشر يفهم بعضهم الآخر لأنهم ينتجون الكلام ويفهموه طبقاً للمبادئ الضمنية نفسها: أي مبادئ الذهن والمبادئ المجسدة في نحو اللغة التي يشتركون بها.

وعلى الرغم من أنه كان من المؤمل أن تكون بعض المبادئ الكلية موجودة في اللغات جميعها، (وهذه فكرة يبدو قد نساها العديد من اللسانيين الهمبولتيين حالياً)، أعتقد همبولت أن كل لغة قد شكلت ـ عبر

(1) Wilhelm von Humboldt, Gesamme;te Schriften, vol. 5 p. 382.

(٢) ينظر الهامش ٣٧.

شكلها النحوي ـ طريقة وأسلوب فريدين لإدراك العالم. ولهذا السبب فان مهنة اللساني تحمل معها جانباً هرمنيوطيقياً وهو أن القصد من دراسة لغة أخرى تحرير المرء، إلى حد ما، من قيوده الخاصة واكتساب منظور آخر إلى العالم عبر تلك اللغة. وتعيد سيرورة الفهم هذه نفسها في لغة المرء أيضاً: من فهم ملفوظات الآخرين نحو الكلمة المكتوبة، ويتأوج ذلك في نتاجات الأدب والفلسفة. وان كل ملفوظ، أي كل عمل في لغة معينة، هو نتاج ذهن فردي ويحتفظ بهالة من الفردية. ولهذا السبب، يعتقد همبولت إن كل فعل فهم هو بالضرورة ليس فهماً، إلى حد ما.

واعتقد همبولت بأن هذا القصور الذي تتسم به اللغات الإنسانية كلها يمكن التعويض عنه على مستوى آخر، إلى حد ما، لان اللغة بمعناها التام ـ أي اللغة بوصفها سيرورة ـ لا تحدث إلا في السياق الاجتماعي[1]؛ فالمجتمعات مرتبطة ارتباطاً ذاتياً عبر اللغة التي لا تشكل محض قوة حضارية حسب، بل نتاجاً ثقافياً أيضاً. وتبعاً لما يراه همبولت، لا يستطيع البشر فهم أنفسهم إلا إذا اختبروا قدرة كلماتهم على الإفهام إزاء بقية البشر، أي يمكن تحصيل موضوعية الفهم إلى حد ما إذا تردد صدى الملفوظ الذي أنتجته أنا ـ عبر نشاطي الذهني ـ من فم شخص آخر.

إن ما يحاول همبولت قوله هو أن هناك أشكال أولية معينة من الفهم والاتصال اللسانيين تحدث في المجتمعات الإنسانية كلها. وبالمقابل، فإن هذه قد تفيد كأساس لتحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية والإنسانيات. ولهذا فان موقف همبولت يتنبأ بحل المشكلة التي حاول دلتاي فيما بعد

(١) توسع همبولت في الجانب الاجتماعي من اللغة في بدايات عام ١٨٠١ إلى ١٨٠٦ في دراساته للغة الباسك Basque، ينظر: Gesammelte Schriften , vol. 7 , p, 593 -658.

حلها من وجهة نظر ما وراء لسانية extralinguistic ومختلفة تماماً: أي من منظور تحديد طبيعة الفهم وطبيعة الموضوعية في العلوم الثقافية Geisteswissenschaften.

وقد كانت مقالة همبولت التي تحمل عنوان «في مهمة المؤرخ» On the Task of the Historian من الأعمال الكلاسيكية المفضلة بين المؤرخين الألمان من جيرفينوس Gervinus ودرويزن إلى دلتاي وترولتش Troeltsch ومانيك Meinecke. وقد كتب الكثير من المعلقين عنها ـ ومن بينها تعليق أخير كتبه المؤرخ الأمريكي بول سويت Paul Sweet[1]. إلا أن ما أثار اهتمام المؤرخين بالدرجة الأساس هو فكرة همبولت عن الدور الذي تلعبه الأفكار في التاريخ، والعلاقة بين «صنعة» craft المؤلف وصنعة الشاعر، وإذا بدأنا ببحث ماينيك حول نهضة الوعي التاريخي الحديث نجد أن موقف همبولت كان يُعد ضمن نزعة القرن التاسع عشر التاريخية[2]. وسواء أكان ذلك تقويماً دقيقاً أم لا، فان المقالة بجدلها المعقد والمتعدد الأوجه تقدم، قطعاً، ثروة من الرؤى عن العديد من المنظورات المختلفة التي قد يلجأ إليها الفرد. والاهم من كل ذلك هو أن هذه المقالة لا تقدم إلى القارئ محض فلسفة تاريخ ونظرية في البحث التاريخي حسب، بل تقدم أيضاً نظرية في الفهم ببراعة فائقة. وتشير هذه النظرية أصلاً إلى الاتجاه الذي ستسلكه الهرمنيوطيقا لاحقاً في كتابات درويزن ودلتاي وحتى هيدغر وغادامير.

---

(1) Paul Sweet, Wilhelm von Humboldt: A Biography (1980).

(2) Friedrich Meineck, Historicism (1972). A discussion of the various interpretations of Humboldt's essay can be found in P. Sweet's biography: (n. 41) vol. II, p. 428ff.

وإزاء مدرستيّ الفكر التاريخي اللتين كانتا ستصبحان متسيدتان في القرن التاسع عشر، وأعني بهما المدرسة الغائية (التي تشمل المؤرخين الهيغليين والماركسيين والوضعيين) والمدرسة الأكاديمية الموضوعاتية الممثلة بـ«رانكة»Ranke أتباعه، طور همبولت مقاربته الهرمنيوطيقية للتاريخ وأكد أن المنظور الغائي للتاريخ لا يرقى إلى «الحقيقة الحية» للتاريخ الحقيقي. وما دام المؤرخ المتوجه اتجاهاً غائياً يبحث عبثاً عن «العلل الغائية» في ظواهر التاريخ العينية [المتجسدة]، تجده يشعر بأنه مضطر إلى البحث عن الهدف النهائي للتاريخ في «مؤسسات لا حياة فيها» أو في «فكرة الكل المثالي»، أو في تحقيق «حالة الكمال للمجتمع المدني أو بعض الأفكار التي من هذا النوع». لقد كانت مثل هذه الصياغات الغائية مغلوطة تماما بالنسبة لهمبولت لأنه اعتقد بان الحقيقة التاريخية لا يمكن ان تكون موجودة إلا في الظواهر الفردية العينية ذاتها[1] ومع ذلك فان هذا التعريف البسيط ظاهرياً (على طريقة رانكة) لمهمة المؤرخ، الذي ابتدأ به همبولت مقالته، يؤدي إلى أسئلة معقدة أكثر فأكثر: إذ أن ما يحدث في التاريخ فعلاً لا يمكن أن يكون في مدى نظر المؤرخ إلا بصورة جزئية. ولا يقوم المؤرخ إلا بتصور بعض الأحداث المتفرقة والمعزولة ولا يدرك مطلقاً التماسك الداخلي أو الصلة بينها. وينبغي للمؤرخ نفسه أن يزود الأحداث الفردية بالتماسك الداخلي وأن يوحدهما لأن الأحداث ستكون بلا معنى إن لم يفعل ذلك. ولذا يؤمن هبمولت بوجود صلة وثيقة بين الفنان والمؤرخ

(١) انتقد همبولت الرأي الغائي بالتاريخ في مقالتين هما: ملاحظات في علل التاريخ العالمي المؤثرة Observations on the effective [illegible] of. World History (1818) «وملاحظات في التاريخ العالمي» Observations [illegible] world History (1814). ينظر أيضا:
vol.3, p. 365-66 and p. 356-59.

وصنعتيهما: فكلاهما ينبغي له الاعتماد على خياله الإبداعي لتوليد رؤية هادية توحد جميع العناصر الفردية في كلٍ متماسك.

إن هذا المفهوم الإبداعي لمهمة المؤرخ ما يزال يحمل بين طياته فكرة أخرى ستكتسب أهمية عظمى في الفكر الهرمنيوطيقي. وإذا توجب على المؤرخ أن يؤول الظواهر الفردية في ضوء الكل المتماسك بشدة، والذي هو بحد ذاته غير ملحوظ بشكل مباشر، فان عليه ان يقدم فكرة هذا الكل بنفسه. بمعنى أخر يكون المؤرخ متورطاً فيما ستطلق عليه الأجيال اللاحقة تسمية «الحلقة الهرمنيوطيقية»[١]، بمعنى أنه ينبغي، في كل سيرورة فهم، فهم الأجزاء ضمن صلتها بالكل مثلما أن الكل لا يمكن أن يفهم إلا ضمن صلته بأجزائه. وفي الحقيقة، يتغلب المؤرخ دائماً على هذه المفارقة الواضحة لأنه يبدأ عمله من خلال الحدس بالتماسك غير المنظور الذي يوحد الحدث الفردي.

وإذا تصور درويزن همبولت بوصفه «بيكون» الدراسات التاريخية في العصر الحديث، فإن من غير المدهش أن يكون مديناً لهمبولت بواحد من أهم الفروق تأثيراً التي ادخلها على هرمنيوطيقا العلوم الإنسانية. وأنا أشير إلى الوصف الذي استخدمه درويزن لمصطلح «الفهم» لتعريف طبيعة العلوم التاريخية ومنهجها بوصفها مناقضة لطبيعة العلوم الطبيعية ومنهجها[٢]. ومن

---

(١) الحلقة الهرمنيوطيقية

(٢) يقدم فون رايت G. H. Von Wright، المدين في كتابه «الفهم والتفسير» (١٩٧١) لدرويزن كثيراً، مناقشته موجزة لتفريق درويزن وأهميته للتطورات اللاحقة في النظرية الهرمنيوطيقية. ومع ذلك يستعمل فون رايت مصطلح هرمنيوطيقا بمعنى واسع وعام جدا يغطي نطاق العلوم الإنسانية والاجتماعية بأكمله (بما فيها فلسفة العلم) منذ بداية ومنتصف القرن التاسع عشر فقط لأنها تعكس موقفاً لا وضعيا في توجهها النظري والتطبيقي. ونظرا لان مصطلح «المثالية» بدا غير ملائما للتوافق مع التنوع الحاصل بين المؤلفين اللاوضعيين. من بينهم درويزن، دلتاي، يستعمل فون رايت صفة «الهرمنيوطيقية» ليصف بها الحركة بأكملها(p. 3ff.) .

خلال درويزن اصبح الفهم مصطلحا تقنيا يرمز إلى رأي معقتد به على نطاق واسع منذ الجزء الأخير من القرن التاسع للانشطار بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وطبقاً لهذا الرأي، فالأولى معنية بالتفسير السببي والثانية بمنهج الفهم». وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان من الممكن أن يقدم دلتاي الأسس النظرية لهذا الرأي ويحوّل المنهج التاريخي همبولت ودرويزن إلى منهج العلوم الإنسانية عموماً».

وأكد همبولت في مقالته ضرورة أن يعمد المؤرخ «قبل كل شيء» إلى دراسة «شكل» ما يحدث في التاريخ، وهذا وحده كافٍ لتمكينه من فهم ما يمكن بحثه بحثاً مفيداً؛ إذ أن الفهم والبحث بالنسبة للمؤرخ يسيران جنباً إلى جنب (وسنجد هذان المصطلحان عند درويزن مجدداً) كما يساعدانه على التعرف على ما لم يتعلمه من استخدامه للعقل فقط. إن المطلوب هنا هو أن تصبح «القابلية البحثية» للمؤرخ «ذائبة في موضوع البحث. وعند ذاك فقط يكون بإمكانه ردم الهوة بين نفسه والظواهر التاريخية، أي بين الذات والموضوع.

لكن كيف يتأتى للمؤرخ الوصول إلى شكل الحدث؟ يبدو أن جواب همبولت ـ الذي استنبطه من الأحداث نفسها ـ متناقضاً لأول وهلة، إلا أن هذا التناقض يزول عند إمعان الفحص، إذ يرى همبولت أن كل فعل تفهم يفترض سلفاً، كشرط لإمكانيته، وجود نظير» في الشخص الذي يتفهم وفي الظواهر التي يتفهمها فعلاً. ويشكل هذا التناظر ما اسماه همبولت «التقابل الاستدلالي الأولي بين الذات والموضوع»[1]. وفي حالة الفهم اللساني،

(1) " Jedes Begreifen einer Sache setzt,als Bedingung seiner Moglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergangige, ursprungliche Ubereinstimmung zwischen dem Subject und Object" Gesammelte Schriften, vol. IV, P. 48.

كما لاحظنا، نجد التقابل الأولي في عمومية اللغة التي يشترك بها المتكلم والمخاطب في مقدرتهما اللغوية المشتركة. وعندما يتعلق الأمر بالفهم التاريخي، تردم الهوّة بين المؤرخ والحدث، أي بين الذات والموضوع، بالطريقة نفسها. ولا يتأتى للمؤرخ إمكانية تفهم شيء ما من خلال الوصول إلى المدارات الخارجية أو التجرد عن ذاتيته أو من خلال فسح المجال أمام الموضوع للتأثير عليه. إذ يرى همبولت أن الذات والموضوع، أي المؤرخ والظواهر التاريخية، يقفان ضمن التقابل المفترض إزاء أحدهما الآخر. وينتج هذا التقابل، الذي تطلق عليه تسمية «أساس الفهم الموجود سلفا» عن حقيقة أن ما هو مؤثر في تاريخ العالَم يكون فاعلاً أيضاً داخل الإنسان نفسه. ولذلك فان هناك رابطة داخلية بين روح الأمة أو المجتمع، كما هو واضح في تاريخها وفي المؤرخ الذي يبحث هذا التاريخ.

ومع تأملات كهذه، فقد استبق همبولت، بوضوح، أفكار هيدغر وغادامير عن الفهم الأونطولوجي أو التاريخي المسبق بوصفه أساساً لكل أنماط الفهم والتأويل الشكليين في العلوم الإنسانية. والحق أننا نستطيع أن نلمس في أفكاره استباق لرأي غادامير عن الفهم بوصفه انصهار أفقين: أفق المؤول (الذات) وافق الظاهرة (الموضوع) اللذين يشتركان بتماسك تاريخي مؤثر.

خامساً:

إن الفهم هو أكمل معرفة وصلتنا نحن البشر.

يوهان غوستاف درويزن

على الرغم من إمكانية تأويل الكثير من أفكار همبولت في ضوء التطورات اللاحقة - كما فعلنا نحن ذلك من قبل - سيكون من الخطأ الفادح عندئذ أن ننظر إلى إسهاماته بأنها محض استباق لبعض مدارس فكر للقرن العشرين.

وتقف هرمنيوطيقا همبولت على قدميها، وينبغي فهمهما بمصطلحاتها الخاصة قبل الشروع باكتشاف علاقتها بمدارس الفكر الأخرى على نحو سليم. وينطبق الأمر على نظريات يوهان غوستاف درويزن التاريخية والهرمنيوطيقية؛ فقد كانت إنجازاته الفكرية في تصاعد خلال السنوات الأخيرة. ويعتقد هايدن وايت Hayden White أن درويزن «يقف في ألمانيا اليوم في مصاف ماركس ودلتاي» ويساويهما بالأهمية كمفكر تاريخي[1] وقد جاءت شهرة درويزن في كتابه «**التاريخ**» Historik أو «**محاضرات في موسوعة التاريخ ومنهجيته**» Lectures on the Encyclopedia and Methodology of History[2].

وقد طور درويزن كتابه «**التاريخ**» طوال سنوات عديدة منذ عام ١٨٥٢ حتى عام ١٨٨٢ وإلى عام ١٨٨٣ عندما قام بتدريس المحاضرات في جامعة برلين للمرة الأخيرة قبل وفاته. أما على الصعيد الأنجلو ـ سكسوني؛ فقد كان درويزن معروفاً على نطاق واسع بصفة المؤرخ البارز في مدرسة التاريخوغرافيا البروسية التي فسر اتباعها التاريخ الألماني من منظور بعثة بروسيا التبشيرية لغرض توحيد ألمانيا[3]. وفضلاً عن العمل الذي قدمه درويزن عن التاريخ الألماني فقد تميز أيضاً في حقل التاريخ القديم إذ

---

(١) في مقالته النقدية الموسعة الخاصة بالطبعة النقدية ـ التاريخية من كتاب درويزن Historik (1977)، في مجلة : History and Theory, vol. XIX (1980), p. 73.

(٢) منذ أن قام في ١٩٣٧ بإصدار كتاب درويزن أعيد نشر هذا الكتاب سبع مرات (والطبعة الثامنة في ١٩٧٧).

(3) G. P. Gooch, History and Historians in the 19th Century (1959), p. 125-131.
ومع ذلك لم يكن عمل درويزن النظري غير ملحوظ تماما ف بالولايات المتحدة اثناء حياته، وقدم رئيس جامعة براون Benjamin Andrews ترجمة انكليزية لكتاب «نظرة في [كتاب درويزن] التاريخ» An Outline of the Historik، ظهرت في بوسطن في ١٨٩٧.

ذاعت شهرته بسبب عمله عن الاسكندر الأكبر والحضارة الإغريقية المتأخرة (وكان هو من صاغ مصطلح الهيلينية Hellenism) . كما أن مشاركاته السياسية العلنية بصفة مؤرخ هي التي هيأت مفهوم «مهمة المؤرخ» الذي كان مختلفاً تماما عن مفهوم ليوبولد فون رانكة Leopold von Ranke ومدرسته. ولم يعتقد دوريزن أن على المؤرخ، أو لا بد له، أن يكون قادراً على كتابة تاريخ موضوعي وان يعيد خلق الماضي كما حدث فعلاً. وإذا علمنا طبيعة الحياة الإنسانية فعندئذ سيبقى الماضي متعذر الوصول دائماً.

ومن ناحية أخرى، يجد المؤرخ نفسه محاصراً أو متأثرا بالأحداث والقوى النابعة من الماضي، وهذه الأمور تشكل الموضوع السليم لأبحاثه. وباختصار نقول أن حضور الماضي في الحاضر هو الذي يجعلنا نطرح أسئلة تاريخية ونتابع عملنا بصفة مؤرخين. وعلينا أن نؤول بقايا الماضي - من وثائق أو كتب أو آثار باقية أو سجلات لنظم قانونية أو اقتصادية - للوصول إلى فهم لما تكشف عنه هذه البقايا عن الماضي. ويرى درويزن أن مهمة المؤرخ هرمنيوطيقية قبل كل شيء. وبالتالي فالهرمنيوطيقا بالنسبة له جزء لا يتجزأ من النظرية التاريخية الكليّة. وتهتم هذه النظرية بالظروف الذاتية والموضوعية للبحث والفهم التاريخيين، وبطبيعة الموضوع التاريخي وبالمنهجية التي ينبغي للمؤرخ اتباعها[١]. وقد حضر درويزن، عندما كان طالباً، محاضرات هيغل عن «فلسفة تاريخ العالم»، ودَرَس، من دون شك، مفهوم هيغل عن «الروح الموضوعية» التي أدخلها لوصف النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية. وأطلق درويزن على هذه الكيانات تسمية

---

(١) للاطلاع على مناقشة Historik، يمكن الرجوع الى المراجع التي قدمها Huber في طبعته. ودرويزن نفسه يفسر طبيعة الفهم في مقدمته، p. 3ff., 50.

«القوى الأخلاقية» إلا انه رفض خطاطة هيغل الغائية للتاريخ بوصفها التجسيد الذاتي للروح، وانفتح بدلا من ذلك على آراء همبولت وشليرماخر المختلفة تماماً، لاسيما تصورهما للفهم.

وقد عرّف درويزن المنهج التاريخي بأنه «الفهم عن طريق البحث». وهو يرى أنه كانت هناك ثلاثة مناهج متميزة للحصول على المعرفة يتصف كلٍ منها بنمط معرفي خاص ناجم عن طيبعة مواضيع المعرفة وطبيعة العقل البشري:

التأملي (فلسفياً أو لاهوتياً)، والفيزيائي، والتاريخي. ويتمثل جوهر هذه المناهج بالاكتشاف والتفسير والفهم.

لقد اعتقد درويزن أن هذه المناهج مثلت ثلاثة مسارات مختلفة ومستقلة من مسارات المعرفة، ولم يكن أياً منها متمتعاً بامتياز ما، إلا أن كل واحد منها يقدم الواقع من منظورٍ مختلف. وبعد ان استلهم درويزن ذلك من كتاب همبولت البارز «**مدخل إلى لغة كاوي**» (١٨٣٦)[1] Introduction to the Kawi Language، أضاف بعداً جديداً ومهماً لمفهوم الفهم، فقد اعتقد ان على المرء أن يتجاوز آفاق المعنى الدلالي semantic أو «العقلاني» المحض للملفوظ وأن يأخذ بنظر الاعتبار وظائفه التعبيرية أيضاً، أي مضمونة السيكولوجي والعاطفي والروحي. فلفهم ملفوظ ما فهماً تاماً لابد من تفهمه أيضاً بوصفه تعبيراً عن شيء «داخلي» يكشف للمؤرخ ـ إلى جانب معناه الواضح ـ عن موقف مبتدعه أو قصده أو حالة ذهنه.

---

(1) Einleitung zum Kawiwerk - Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die Entwicklung des Menschengeschletchts. Gesmmelte Schriften. Vol. II, p. 1-349. .

أما ترجمته الإنكليزية فهي: .. Linguistic Variability and Intellectual Development (1971)

وطبقاً لما ذكره درويزن فان المؤرخ قادر على فهم هذه الأمور كلها لأنه لا يتعامل مع شيء غريب عنه بل مع تعبير عن باطنية الإنسان وطبيعته الداخلية. وقد أعاد درويزن، بطريقته الخاصة، توضيح وطرح أساس جديد لمفهوم الفهم التاريخي التي عبر عنها لأول مرة فيكو Vico في كتابه «العلم الجديد» New Science في ١٧٢٤، كما أكد أننا لا نستطيع تكوين فهم حقيقي إلا عن عالَم التاريخ (وليس عالَم الطبيعة) لأننا نستطيع أن نتفهم في التاريخ ما قام به الإنسان بنفسه، وهنا فقط تتطابق الحقيقة مع الصدق[١].

وكتب درويزن في كتابه «التاريخ» قائلاً:

إن الفهم هو اكمل معرفة تصل إلينا نحن البشر[٢].

كما كتب في موضع آخر:

تنجم إمكانية هذا الفهم من قرابة طبيعتنا مع الملفوظات المطروحة أمامنا كمادة تاريخية. وثمة شرط آخر لهذه الإمكانية وهو حقيقة أن طبيعة الإنسان، حالما تكون حسية وروحية، تخبر الجميع بعملياتها الداخلية بطريقة تفهمها الحواس، كما أنها تعكس هذه العمليات الداخلية في مرآة كل ملفوظ.[٣]

---

(١) في الوقت الذي أدت فيه الصلة الوثيقة بين أبستمولوجيا العلوم الإنسانية عند فيكو ودلتاي إلى جذب انتباه المعلقين المحدثين؛ نجد أن نقطة انطلاق التصور الهرمنيوطيقي لعالم الثقافة والتاريخ عند الفيلسوف الإيطالي ودرويزن مازالت دون بحث. وللاطلاع على الصلة بين فيكو ودلتاي، ينظر:

L. Rubinoff, "Vico and the Verification of Historical Interpretation," in Vico and Contemporary Thought (1976),pp. 94-121 , and H.N.Tuttle, "The Epistemological Status of the Cultural World in Vico and Dilthey," in Giambattista Vico's Science of Humanity (1976), pp. 241-50.

(2) Historik, p. 26.

(3) Outline , p.9.

وبإمكاننا أن نتتبع من وراء هذه الصياغات، وأخرى مشابهة لها، آثار الوصف الذي قدمه همبولت للجانب التعبيري من اللغة. إذ يمكن تصور المدى الذي ما زال يحيا فيه الباراديم اللساني، بالنسبة لدرويزن، وذلك من مساواته بين أنماط الفهم التاريخية واللسانية، فقد كتب يقول: «إن فهمنا التاريخي مماثل تماماً لما نقوم به عندما نفهم شخص يتحدث إلينا»[1]. وذكر، ضمن هذا الصدد، الصلة بين الكل وأجزاءه، التي لها الفاعلية في أية سيرورة فهم. وسيتبين أن بقية الكتّاب يؤكدون، مستقبلاً، صياغات شبيهة بالآتي: «يُفهم الجزء ضمن الكل الذي نبع فيه، ويفهم الكل من الجزء الذي يجد تعبيره عنه»[2].

وإذا كان درويزن قد أطلق تسمية «الفهم بواسطة البحث» على المنهج التاريخي فإن هذا يعني انه يرى أن الفهم بحد ذاته لم يشكل هذا المنهج إلا بقدر ما يكون مرتبطاً بصنعة المؤرخ الممارس. وقد اعتمدت هذه الصنعة على إجراءين: النقد والتأويل. وقد كان القصد من الأول، المستمد من التراث الفيلولوجي، ضمان مكانة الحقيقة وأصالة مصادر المؤرخ وحقائقه التي يرمي إليها. أما الثاني فيعنى بتقويم وتفسير ما طرحته المصادر كوقائع تاريخية طبقاً لأنماط تأويل محددة. وقد ميز درويزن أربعة أنواع من التأويل التاريخي: التأويلات البراجماتية والشرطية والسيكولوجية والأخلاقية. وبالتالي فقد اعتقد بضرورة أن يميل التأويل نحو الوضوح دائماً، أي ينبغي التعبير عنه في العرض الذي يقدمه المؤرخ لنتائجه.

ولهذا السبب فقد أدخل في كتابه «التاريخ» قسما اسماه «الموضوعات»

---

(1) Historik, p. 35.

(٢) نفسه.

(جرياً على عادة التراث البلاغي الأرسطي) ضم أيضاً توجيهات وقواعد تمثيل presentation محددة ليتبعها المؤرخ[1] ولهذا السبب بإمكاننا ان نقول انه لكي يعمل الفهم كمفهوم منهجي بشكل سليم فان عليه ان يجد تعبيره الملائم، وهذا اكتشاف مهم. وضمن هذا الصدد، فان تفسير دلتاي للمفهوم نفسه يمثل خطوة إلى الوراء وصولاً إلى خطوة درويزن. وتختفي الجوانب الاستطرادية «للفهم» و «للتأويل» محددا، ويتم استبدالها بمنظور آخر.

سادساً:

إن الكلام هو من بين العلامات والرموز المختلفة التي تعبر بها الروح الإنسانية عن ذاتها، وهو اكفأ ما يعبر عن المعرفة؛ فدراسة الكلمة المنطوقة أو المكتوبة، مثلما يشهد بذلك اسم «الفيلولوجيا»، هي أقدم نشاط فيلولوجي يتميز بوضوح كليته ومعناه: إذ من دون الاتصال ستتعرض المعرفة والحياة ذاتها إلى الزوال؛ فالفيلولوجيا أحد شروط الحياة الرئيسة، وهو عنصر أصيل في عمق الطبيعة الإنسانية وفي سلسلة الثقافة أيضاً. فهو يعتمد على سعي المثقفين بالدرجة الأساس لأن التفلسف ممكن للأمم غير المتحضرة إلا أن ممارسة الفيلولوجيا غير ممكنة.

أوغست بويخ

قبل الشروع بإيضاح بدايات الهرمنيوطيقا الفلسفية في عمل فيلهلم دلتاي لابد من التركيز على إسهامات العالم الكلاسيكي أوغست بويخ للهرمنيوطيقا ؛ فنحن مدينون له بنظرية التأويل الشاملة والموسعة بدقة في

(١) يميز درويزن بين أربعة أنماط من التمثيل التاريخي: التحليلي أو البحثي، السردي، التعليمي، النقاشي.

القرن التاسع عشر من منظور المتخصص بالفيلولوجيا[١]. فقد كان بويخ وريثاً للتراث الفيلولوجي للدراسة الأوروبية في القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين. فهو قد جمع إنجازات الدراسة الإنسانية القديمة مع الاهتمامات الموسوعية المنهجية الجديدة لعصر الرومانسية. وقد شاطر الفيلولوجييّن ف. ي. وولف F. A. Wolf و ف. آست F. Ast لاهتمامهما الشديد بالمشكلات الهرمنيوطيقية التي يثيرها عملهما بالعصور الكلاسيكية القديمة التي تتناول جوانبها اللسانية والأدبية والثقافية[٢] إلا أنه رفض العديد من افتراضاتهما، واتبع بدلاً من ذلك الأفكار والمبادئ التي طرحها أستاذه «شليرماخر» الذي أصبحت هرمنيوطيقاه الأساس النظري لنظامه الخاص في كتابه الشهير «**موسوعة ومنهجية العلوم الفيلولوجية**» Encyclopaedia and Methodology of the Philological Sciences[٣].

وقد طور بويخ نظريته الهرمنيوطيقية في «**الموسوعة**» لأنه عدّها أساساً ضرورياً للفيلولوجيا. وبالمقابل فهو يرى أن الفيلولوجيا قالب العلوم الإنسانية. ولكي نفهم نظام بويخ الهرمنيوطيقي ونظرية التأويل المعقدة خاصته علينا أولاً أن نفسر مفهومه عن الفيلولوجيا؛ فقد عرّف مهمة الفيلولوجي بأنها «تحصيل المعرفة مما هو معروف». وقد أثارت هذه الصياغة الكثير من الانتقادات والتأويلات المتناقضة. ولأني اعتقد أنه وضح ما يقصده بهذا التعريف تماماً، لذا عليّ أن اقتبس كلماته:

---

(١) للاطلاع على معالجة درويزن العامة، ينظر كتابات: .J. Wach (1926) and Steinthal

(٢) قدم الكثير من المسهمين في كتاب Philologie und Hermeneutik Jahrhundert عرضاً للدور الذي مارسه بويخ في تراث الدراسة الكلاسيكية في القرن التاسع عشر (ينظر الهامش ٦٤ لاحقاً).

(3) —Enzyklopaedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften (1886). For particulars regarding this work, see the headnote, p. 132 below.

«يبدو ان مهمة الفيلولوجيا هي معرفة ما أنتجته الروح الإنسانية، أي معرفة ما هو معروف»[1]

وهذا يعني أن المعرفة الفيلولوجية معنية بالمعرفة المستمرة في إبداعات الإنسانية الثقافية بالصورة التي وصلت إلينا. وإن بويخ لا يزمع، ببساطة، تبني مسألة إعادة التفكير بالمعنى الأصل أو إعادة بنائه « فلكي تكون المعرفة المستثمرة في النتاجات الثقافية موضوعاً للمعرفة الفيلولوجية لابد للفيلولوجي من أن يتجاوز المعنى الواضح الذي يقصده المؤلف الأصل وان يكشف النقاب عن الظروف الشكلية والمادية الكامنة وراءه». ويعتقد بويخ أن هذه الظروف غالباً ما تكون خفية على المؤلف أو تكمن، بلا وعي منه، في ذهنه. ونظرا لأن المعرفة الفيلولوجية كلها تعتمد الفهم طابعاً لإدراكها، يترتب على ذلك أن يهدف الفيلولوجي إلى فهم العمل أو الظواهر الثقافية ليس بصورة مختلفة حسب، وإنما بصورة «أفضل» من مؤلفه أو منتجه.

لقد اعتقد بويخ أن اللغة هي اكفأ تعبير عن المعرفة متاح للإنسان، ولهذا السبب كان يرى الفيلولوجيا، الذي يتعامل مع الكلمة المنطوقة والمكتوبة أصلاً، أساساً للعلوم الإنسانية كلها. فتاريخ العلم والتعلم هو «فيلولوجي» بالدرجة الأساس. والتاريخ بحد ذاته، كحقل من حقول المعرفة، غير ممكن من دون الفيلولوجيا. إلا أن الفيلولوجيا «تاريخي» أيضاً: ويرى بويخ عدم وجود إمكانية لفصل الحقلين. فمثلا، تعدّ القواعد النحوية لأية لغة

---

(١) Enzyklopaedie p..10، وللحصول على تحليل ممتاز لتعريف بويخ للفيلولوجيا، ينظر:
F. Rodi, Erkenntnis des Erkannten "Augest Boeck's Grunformel der hermeneutikschen Wissenschaften, " in Philologie und Hermeneutik (1979), p. 68-83.

يدرسها الفيلولوجي ظاهرة تاريخية أيضاً؛ فهي تحوي النظام النحوي للأمة بالصورة التي ارتقت بها تاريخياً، كما قد يدرسها الفيلولوجي إما تعاقبياً [دايكرونياً] diachronically أو دراسة حالة تاريخها الزمني [سينكرونياً] synchronically.

وهكذا كانت الفيلولوجيا عند بويخ علماً إنسانياً شاملاً وعلم ثقافة العصور القديمة. ونظرا لأنه في كلتا الحالتين يشكل فهم الظواهر اللفظية واللغوية جوهر النشاط الفيلولوجي، كان من اللازم أن تحتل الهرمنيوطيقا موقعاً بارزاً داخل نظامه. وبعد أن حذا بويخ حذو شليرماخر، سعى وراء هرمنيوطيقا عامة تقدم نظرية فهم شاملة بدلاً من هرمنيوطيقا تتألف من قواعد ومبادئ تطبيقية. وتهتم هرمنيوطيقا بويخ بدراسة فن الفهم والتأويل بالصيغة التي يمارسها الفيلولوجي. وقد كانت هذه الدراسة ضرورية لان الفيلولوجيين أنفسهم لم يكونوا واعين بالمبادئ الهرمنيوطيقية المتجذرة في عملهم الفيلولوجي. وينبغي توضيح هذه المبادئ، وهذه بالضبط مهمة النظرية الهرمنيوطيقية:

> **الفهم الصحيح، مثل التفكير المنطقي، فن يعتمد، لهذا السبب، على القدرة شبه الواعية، إلى حد ما. والهرمنيوطيقا هي التطور المنهجي لمبادئ الفهم**(١).

وبوصفه فيلولوجياً كلاسيكياً، كان بويخ عارفاً بأن عمليات الفهم المقترنة بصنعته تتطلب عدداً من الكفاءات المحددة إذا ما أريد هدم الهوّة التاريخية

---

(1) Enzyklopaedie, p. 75.

التي تفصل الباحث عن موضوع البحث ردماً ناجحاً. وقد استخدم لهذه الكفاءات مصطلح التأويل. فالتأويل، بعبارة أخرى، يشكل الشرط الضروري للفهم الوافي أو الصحيح لنتاجٍ ثقافي معين. ومثلما أشرنا آنفاً عند مناقشتنا لشليرماخر، فقد ميّز بويخ أربع مراتب من التأويل شكلت مجموع العمليات المترابطة والمتفاعلة فيما بينها بإحكام. وقد اعتقد بأننا عندما نحلل فهمنا، نستطيع أن نجد هذه العمليات التأويلية الأربع متميزة تماماً، وهي: النحوية والتاريخية والتوليدية والفردية. ويمكن عزل كل واحدة منها وجعلها موضوع دراسة مستقل إلا أنها، في الواقع، تتفاعل جميعاً فيما بينها إذ لا يمكن أن يكون ثمة فهم لنص معين من دون حضور أنماط التأويل الأربعة كلها. ومن دون الفهم النحوي سيبقى النص أبكماً، إلا أن الفهم النحوي لن يكون ممكناً من دون الإحالة إلى العنصر التاريخي في لغة النص. وبالمقابل سيبقى الفهم التاريخي معلقاً من دون تفهم خصائص النص التوليدية، وهكذا دواليك. وباختصار، فإن كل نمط من أنماط التأويل الأربعة يعدل الأنواع الأخرى جميعها كما أنه يفترضها سلفاً. ويمثل، فضلاً عن ذلك، كفاءة محددة ينبغي للفيلولوجي أن يكتسبها كجزء من صنعته.

وقد قدم بويخ في «الموسوعة» فرقاً مهماً آخر بين التأويل والنقد، الذي أشار إليه ي. د. هيرش E. D. Hirsch في كتابه «**الصلاحية في التأويل**» Validity in Interpretation[1]. وقد أكد بويخ أنه يمكن إدراك أفعال الفهم كلها بطريقتين. أولاً: قد يتجه الفهم نحو الموضوع نفسه تماماً من دون مراعاة علاقته بأي شيء آخر. ثانياً: قد يتجه فقط نحو العلاقة التي يرتبط بها

---

(1) E. D. Hirsch (1967).

الموضوع بشيء آخر. وفي الحالة الأولى، يكون الفهم مطلقاً ويعمل بصفة تأويل فقط، أي يتم التركيز على تفهم الموضوع ومعناه بحسب مصطلحاته ـ علماً أن تفهمه يكون داخلياً. أما في الحالة الثانية يكون الفهم عقلانياً محضاً: أي يكون التركيز على العلاقة التي تربط الموضوع بالظواهر الأخرى، مثل ظروفه التاريخية والاستخدام اللساني لزمنه، والتراث الأدبي الذي يشير إليه، ونظم القيم، والاعتقادات المعاصرة للمؤول. وينبغي للفيلولوجي أن يعتمد، اثناء ممارسته لعمله، التأويل والنقد معاً. كما سيكون فهمه غير خاضع للسيطرة، وغير منهجي إذا لم يكن عارفاً، دائماً، بالعلاقة المتبادلة بين الاثنين.

تحوي نظرية بويخ الهرمنيوطيقية ثروة من الرؤى المهمة. وما يزال العديد منها شديد الصلة بنا اليوم عندما تواجهنا مشكلة إرساء دعائم الهرمنيوطيقا الأدبية[1] إذ أن «النقاد الجدد» في هذا البلاد ونظرائهم العالميين قد عزووا منظوراً ضيقاً للتأويل وعدّوه التفسير الأدبي والجمالي المحض للعمل الأدبي المختار من صفوة الأدب الراقي. ومع أفول «النقد الجديد» وبزوغ فجر المنهجيات البنيوية وما بعد البنيوية رفض الكثيرون مفهوم التأويل بحد ذاته. ومن ناحية أخرى أظهرت هرمنيوطيقا بويخ نظاماً تاماً من العمليات الهرمنيوطيقية الموجودة في الدراسات الأدبية، والعمليات التي تشترك بها هذه الدراسات مع العلوم الإنسانية الأخرى، والتي كان لابد من جعلها موضوعاً لدراسة متجددة إذا ما أريد للهرمنيوطيقا الأدبية الحقة أن تصبح واقعاً.

---

(١) قدم Ingrid Strohschneider-Kohr عرضاً دقيقاً ومقنعاً جداً لنظرية التأويل عند بويخ في كتابه:
"Textauslegung und hermeneutischer Zirkel-Zur Innovation des Interpretations begriffs von Augest Boeck" , in Philologie und Hermeneutik (1979), p. 84-107.

سابعاً:

يشكل الفهم والتأويل معاً المنهج المستخدم في العلوم الإنسانية كلها. فهو يوحد وظائفها كلها ويحتوي حقائقها جميعاً. وفي كل حالة يكشف الفهم عن عالم ما.

فيلهلم دلتاي

تمثل هرمنيوطيقا دلتاي الحد الفاصل بين نظريات القرن التاسع عشر، التي كانت فرعاً من الرومانسية، ونظريات القرن العشرين التي تشكل الهرمنيوطيقا الفلسفية والاهتمامات المنهجية للعلوم الاجتماعية والتاريخية. لكن ما يزال دلتاي يغرس قدميه في كلا القرنين إلى حد ما. وهذه حقيقة تساعد على توضيح تعقيدات فكره المحيرة غالباً. كما أن برنامجه عن «تحليل الحياة الإنسانية» ومفهومه عن التاريخانية قد أعطى هيدغر دافعاً مهماً لتطوير هرمنيوطيقاه الوجودية في «**الكينونة والزمان**». كما ظل دلتاي، في الوقت ذاته، تلميذاً لفكر شليرماخر وواصل اهتمامه العميق بمختلف جوانبه طوال سنوات عديدة إذ أصدر في عام ١٨٧١ كتابه الشهير «حياة شليرماخر» الذي مثَّل محاولة لتصوير الغلاف الثقافي والفكري عصر الرومانسية الألمانية الأولى بأكمله بوصفه مرتبطاً بالسيرة الباطنية والخارجية لبطل هذه السيرة. ومع ذلك، فقد برهنت هذه المهمة على كليّة افقها حتى بالنسبة لفكر دلتاي المتسم بقدراته المتلونة وطاقاته التي لا تعرف حداً، ولم يصدر سوى المجلد الأول من كتبه هذا خلال حياته. وفي تلك الأثناء قلّما كان هناك أي ميدان في العلوم الإنسانية والاجتماعية لم يحقق فيه دلتاي اهتماماً فاعلاً[١]. وقد نشر على نطاق واسع في مختلف الحقول المعرفية،

---

(١) للاطلاع على إنجازات دلتاي، ينظر: Ermarth (1978), Hodges (1952), Makkreel (1975).

كالأنثربولوجيا الثقافية والتربية والتاريخ القانوني والتاريخ الأدبي والنقد (الألماني والمقارن) والسايكولوجيا وتاريخ الفكر وتاريخ العلم وتاريخ التاريخوغرافيا وعلم الموسيقى musicology، وأخيراً وليس آخراً، الفلسفة وتاريخ العلوم الإنسانية ومنهجيتها. وفي الكثير من هذه المحاولات، ولا سيما في السايكولوجيا والتاريخ الفكري والأدبي وعلم الاجتماع والفلسفة، أثرت إسهاماته تأثيراً دائمياً في تطور الحقل المعرفي. وقد طغى على عمل دلتاي بأكمله، بدءاً من الملاحظات والمقالات التي كتبها أيام صباه حتى كتابه الشامل «**نقد العقل التاريخي**» Critique of Historical Reason اهتماماً بالمشكلات الهرمنيوطيقية. وقد تبدت ملامح اهتمامه الهرمنيوطيقي واضحة في محاولته تقديم أساس فلسفي للعلوم الإنسانية وليضمن لمنهجيتها أعلى درجة ممكنة من اليقين ▪ فقد نشر عام ١٨٨٣ «**مدخل إلى العلوم الإنسانية**» Introduction to the Human Sciences، أما عنوانه الفرعي فينبأ بالمهمة التي حددها دلتاي لنفسه: «**محاولة أساسية لدراسة المجتمع والتاريخ**» Attempt at ▪ Foundation for the Study of Society and of History[1]. وأكد دلتاي أن العلوم الإنسانية شكلت «بمجملها هيكلاً للمعرفة كان مستقلاً عن هيكل العلوم الطبيعية. وينبغي للعلوم الإنسانية ان لا تستعير مناهجها من تلك العلوم، مثلما أكد أنصار الوضعية. وقد أحتج درويزن بشدة على المعالجة الوضعانية للتاريخ التي قام بها المؤرخ الإنجليزي هنري توماس بكل Henry Thomas Buckle، وعارض منهجه في تفسير الأحداث التاريخية من خلال «قوانين التاريخ الخيالية» التي تنمطت بنمط القوانين الميكانيكية للعلوم

---

(1) Einleitung in die Geisteswissens aften. Versuch einer Grundlegung fur das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften, vol. I.

الطبيعية»[1]. وقد تجاوز دلتاي آفاق درويزن وجعل من مفهوم الفهم حجر الزاوية لنظريته من خلال محاولة ضمان أساسها الأبستمولوجي. كما وسع في الوقت ذاته من قابليته التطبيقية بجعله يضم العلوم الاجتماعية والإنسانية كلها. وقد طرح المجلد الأول من **«مدخل إلى العلوم الإنسانية»** المشكلات بالتفصيل، وتقصى آثار تطور الوعي التاريخي في العلوم الإنسانية. إلا أن المجلد الثاني الذي وعد بتحليل الحلول للمشكلات المطروحة في المجلد الأول لم يظهر مطلقاً. إذ تعسر على دلتاي تماما أن يتوسع في ابستمولوجيا الفهم المنشودة التي ستجعل من هذا المفهوم أساساً منهجياً للعلوم الإنسانية ويعطي الصلاحية للمعرفة التي يقدمها الانسانوي والعالم الإنساني في عملهما.

وتماشياً مع اعتقادات عصره، اعتقد دلتاي للوهلة الأولى أن بإمكان السايكولوجيا أن تقدم أساساً راسخاً لمشروعه إلا أن نوع السايكولوجيا الذي احتاجه دلتاي لم يكن موجوداً لذا شرع بخلق سايكولوجيا خاص به. وعلى العكس من سايكولوجيا عصره، الذي يتميز بأنماط التفسير الميكانيكية، اقترح تحليلياً سايكولوجياً ووصفياً جديداً يهدف إلى بحث تراكيب الفعاليات الذهنية الإنسانية ونظامها[2]. وكان دلتاي عازماً على تكميل **«نقد العقل المحض»** Critique of Pure Reason لكانتْ بـ **«نقد العقل التاريخي»** Critique of Historical Reason. وإذا كان الأول قد تعامل مع

(١) كتب درويزن نقدا موسعا لكتاب بوريخ History of Civilization in England [تاريخ الحضارة في إنكلترا]، تبنى فيه افتراضات مدرسة التاريخ الوضعية في القرن التاسع عشر، وأعيد طبعه في Histirik

(٢) ينظر، على وجه الخصوص، «أفكاره المتعلقة بالسايكولوجيا الوصفي والتحليلي» من ١٨٩٤، Gesammelte Schriften, vol. V, p. 139-240.

العقل في عالَم الطبيعة (العقل العلمي) كان الثاني معنياً بالعقل بالصورة التي يتجلى فيها في العالم الإنساني. ومع ذلك، بقيت جهود دلتاي الرامية إلى تحويل السايكولوجيا إلى أداة تحليل جهوداً عقيمة وغير كليّة في أحسن حالاتها[١] ولم يتمكن إلا في فترة متأخرة من حياته من إحراز بعض التقدم المهم وحدث ذلك بتأثير من كتاب ادموند هوسرل **«الأبحاث المنطقية»** Philosophical Investigations (١٨٩٩ـ ١٩٠١) الذي تتجلى أهميته لمشروع دلتاي بوضوح[٢] أما إذا عدنا إلى دراسات دلتاي الأولى عن شليرماخر وتبنيه لنظرية «الروح الموضوعية» عند هيغل نجد أن دلتاي تقدم الآن نحو تطوير هرمنيوطيقاه في العلوم الإنسانية من زاوية الأفضلية الظاهراتية التي هيأها له هوسرل. وقد قدم العديد من الدراسات والمسودات والمقالات بخصوص **«نقد العقل التاريخي»**. وظهرت عام ١٩١٠ ـ أي قبل سنة من وفاته ـ مقاله الرائد **«في بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية»** On the Construction of the Historical Sciences[٣].

ويبدو لنا من الوهلة الأولى أن دلتاي يتبع تماماً خطوات أسلافه من أبناء القرن التاسع عشر في تركيزه ـ مثلهم ـ على الفهم. ولكن إذا قارناه بشليرماخر، على سبيل المثال، نجد أن موقفه قد طرأ عليه تحولاً جذرياً له مضامين بعيدة المدى ؛ فقد ابتعد عن اعتقاد شليرماخر في أن جذور الفهم مغروسة في اللغة وفي طبيعة الإنسان اللسانية ـ وهذه فكرة ما تزال موجودة في

(١) لقد حقق قفزة واضحة في دراساته للأدب والنظرية الأدبية.

(٢) ينظر: Dilthey's [illegible]ements in Gesamn elte Schriften, vol. VII,pp. 10, 14, 39ff., and G. Misch's Lebensphilosophie und Phanomenologie (1931)

(3) Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, vol.VII, pp. 79-188.

منظور بويخ عن «التأويل النحوي» ـ كما اعتنق بدلاً من ذلك مفهوماً مختلفاً تماماً[١]. ويرى دلتاي أن الفهم، بوصفه مفهوماً منهجياً، له جذوره العميقة في سيرورة الحياة الإنسانية ذاتها: فهو «مقولة الحياة»، بالدرجة الأساس.

فما المقصود بـ «مقولة الحياة؟». يؤكد دلتاي أن الناس يجدون أنفسهم في حياتهم اليومية في مواقف يتوجب عليهم فيها «فهم» ما يجري حولهم حتى يبادروا بفعلهم أو رد فعلهم تبعاً لذلك. ولهذا فإن سلوكهم اليومي يعكس فهمهم الحي وتفهمهم لبيئتهم الاجتماعية أو الثقافية. وأضاف أن مظاهر الفهم «الأسمى» أو الأعقد، بما فيها تلك الموجودة في العلوم الإنسانية، مستنبطة من أنماط التفهم «الأوطأ» أو «البدائية». وبإمكاننا ان نتلمس في موقف دلتاي آثار صلة محددة بآراء فتغنشتين Witgenstein الذي يرى أن معنى الكلمات والعبارات يرتكز في النهاية على ممارسة محددة أو «شكل حياة معين»[٢]. وستصبح هذه الصلة بين فلسفة اللغة التحليلية عند فتغنشتين وبعض جوانب التراث الهرمنيوطيقي أكثر وضوحاً عند انتقالنا إلى كتّاب آخرين. فعلى سبيل المثال جعل الفيلسوف ك. و. آبل K.. O. Apel من ذلك نقطة انطلاقه نحو الهرمنيوطيقا المتجهة لسانياً واجتماعياً.

ولكي ندرك أبعاد مفهوم المفهم عند دلتاي، علينا أن نتفحصه ضمن السياق الذي وضعه فيه. فهو يرى أن ما نفهمه نحن، بوصفنا إنسانيويين أو علماء إنسان، هو مظهر الحياة الإنسانية، أي «التعبير عن الحياة». إلا أن الفهم ذاته أحد مظاهر الحياة. فأفعال الفهم نعيشها نحن، وهي تشكل

---

(١) ينظر الهامش رقم ٩.

(2) L. Wittgenstein, philosophische Untersuchungen, in Schriften, I (1960), p.296: " Und eine Sprache verstehen, heisst, sich eine Lebensform vorstellen.".

«الخبرة المعيشة». ويعمل مفهوم الخبرة المعيشة كأساس أوسط في نظام دلتاي[1]. ويشير مفهوم «التعبير عن الحياة» إلى «الخبرة المعيشة» بوصفها مصدره، كما أننا نفهم معناه المعبّر عنه بشكل «خبرة معيشة» مجدداً. يبدو مناسباً هنا أن نعلق بإيجاز على استخدام دلتاي للمصطلحات إذا أردنا أن نتجنب بعض من حالات سوء الفهم والإرباك الشائعة الناجمة عن استخدامه للمصطلحات. وللأهمية التي تتمتع بها هذه المسائل، آمل أن يغفر لي القارئ ملاحظاتي الفيلولوجية الآتية:

يستخدم دلتاي مصطلحا «التعبير عن الحياة» Ausdruck و «التعبير» Asserung مع أن هذين المصطلحين يقابلهما في الإنجليزية مصطلح «تعبير» expression. لكن ثمة فرق مهم في الألمانية بين Ausdruck و«Asserung». فالأول بمصطلح aussen، أي «خارجي»، أما فعله الأصل فهو aussern, sich aussern الذي يعني «التخريج» [إضفاء الطابع الخارجي] .externalize ويرى دلتاي أن «ما يخرجه [يبرزه]» البشر على أفعالهم هو حالة ذهنهم بالتحديد، أي دافعهم وموقفهم الذهني. إلا أن aussern يعني أيضاً «يلفظ»، ولهذا السبب يمكن أن يعني : Ausserung «ملفوظ». وفي اللغة الإنجليزية يشير مصطلحا «يلفظ» utter و «ملفوظ» utterance إلى تعبيرين لفظيين، في حين يشير المصطلح الألماني Ausserung، كما يستخدمه دلتاي، إلى كل نمط ممكن من أنماط التعبير بدءاً بالإيماءة والصوت والحركة والأنماط الإيقاعية والأشكال والترتيبات البصرية وصولاً إلى التعبيرات اللفظية والأفعال actions والمواقف. وبذا ينبغي أن نتناول Ausserung ضمن صلته بالفرد

---

(١) ينظر: Bollnow (1955), Ermarth (1978), Hodges (1952), Makkreel (1975), Mueller-Vollmer (1963).

الذي أنتجه، أي بوصفه تعبيراً عن حياته.

ولكي أسلط مزيداً من الأضواء على موقف دلتاي، دعوني في نهاية هذه الملاحظات الفيلولوجية أربط مفهومه «التعبير عن الحياة» بالأفكار التي تعدّ مركزية في التراث الفكري الألماني في القرن التاسع عشر، والتي يمكن ان نجدها في كل من مثالية هيغل والأنثربولوجيا الديالكتية وعلم الاجتماع عند ماركس. وقد علق الشاعر غوته إحدى المرات على العلاقة بين «الماهية» و «المظهر» مؤكداً أننا لا يمكننا تصور أحدهما من دون الآخر:

المظهر: ما الذي سيكون عليه الحال من دون ماهية؟

الماهية: هل يمكن أن يحصل هذا أبداً ـ لو لم تظهر هي [أي الماهية]؟

وتماشياً مع هذا الرأي، أكد هيغل في «**ظاهراتية الروح**» Phenomenology of Spirit أن قدره الذهن مساوية لعظمة قدرته على التعبير. وبالتالي يمكن أن نؤول «**ظاهراتية الروح**» بأنه اكتشاف وعرض منهجي لقدرات الروح الإنسانية عبر مظاهرها التعبيرية. إلا أن ماركس هو الذي أعزى إلى هيغل اكتشافه فكره العمل بوصفه قوة بناءة في حياة الإنسان من خلال مفهومه عن التعبير Ausserung. ويرى ماركس أن فكرة أن العمل تعبير إنسانياً ذاتياً (Ausserung) قد أصبحت مقولة أساسية في نظريته في التاريخ والمجتمع. ويذكر في «**الأيدلوجية الألمانية**» :The German Ideology «ما دام الأفراد يعبرون عن حياتهم، لذا فهم على ما هم عليه. ولهذا السبب فان ما هم عليه يتطابق مع إنتاجهم، أي مع ما ينتجوه وكيف ينتجوه»[1]. وهكذا، بإمكاننا أن نميز بسهولة أن دلتاي هو الذي كشف النقاب عن البعد الهرمنيوطيقي

---

(١) .The German Ideology (1970), p. 42 وتماشياً مع نتائجنا الفيلولجية يستعمل ماركس مصطلح ▬ مقابلاً لمصطلح to express [يُعبر عن].

لمفهوم المظهر التعبيري أو Ausserung وإذا أريد منا إعادة صياغة الحقيقة الماركسية من منظور دلتاي الهرمنيوطيقي، ستكون عندئذ على النحو الآتي: «نظراً لأن الأفراد يعبرون عن حياتهم ـ يمكن للآخرين فهمهم».

لقد ميز دلتاي «التعبير» من «التعبير عن الحياة» وعدّ الأول رتبة الموضوعات الهرمنيوطيقية التي تحمل معنى مستقلاً عن الأفراد الذين أنتجوها. وهذه قد تعني تعقيدات مثل النظم القانونية والاقتصادية التي تنتج عن التفاعلات الإنسانية، أو الأعمال الفنية التي اعتقد دلتاي أنها أسمى أشكال التعبير. ويصبح «الفهم» في العلوم الإنسانية شكلياً ومنهجياً حالما يتجه نحو مرتبة محددة من الموضوعات الهرمنيوطيقية. ويصبح الفهم تفسيراً، في سياق العمل الاعتيادي للإنسانوي. ومن الجدير بالملاحظة أن دلتاي رأى أن أعلى أشكال التفسير هي تلك التي تتعامل مع التعبيرات عن الحياة ذات الطابع المكتوب.

> **لأن حياتنا الذهنية لا تجد أقصى وأكمل تعبير لها إلا من خلال اللغة، لا يجد التفسير اكتماله وكماله إلا في تأويل المشاهدات المكتوبة للحياة الإنسانية[1].**

وقد أعاد بول ريكور، مؤخراً، توضيح فكرة دلتاي عن الأولية الهرمنيوطيقية للكلمة المكتوبة، كما طور نموذج التأويل النصي كأساس لهرمنيوطيقا عامة للعلوم الإنسانية والاجتماعية[2]. إلا أن مفهوم ريكور عن التأويل لا يتطابق مع «تفسير» دلتاي ـ تلميذ درويزن ـ الذي يرى ضرورة أن

---

(1) Gesammelte Schriften , vol. VII, p. 217. See also p.161 below.

(2) Paul Ricoeur (1976), (1977).

يتمثل موضوع العلوم الإنسانية بتأويل الظواهر كلها ـ غير اللفظية منها واللفظية ـ وهذه الأخيرة تتطلب مناهج البحث الخاصة بهما.

وإذا بدأنا مع دلتاي نجد ان مصطلح «فهم» حمل معنى «مقولة الحياة» أو المبدأ الوجودي من دون التوقف عن عده تصوراً منهجياً في العلوم الإنسانية. إلا أن الصعوبة هي الفجوة التي نشبت بين الاثنين ولم يتمكن دلتاي ولا المتمسكين بالهرمنيوطيقا الفلسفية من ردمها على نحو مُرضي. كما أن ممارسي الفلسفة الهرمنيوطيقية المعاصرة، من أتباع هيدغر، لم يكونوا ناجحين في توضيح الفرق بين جانب الفهم الوجودي والمنهجي، وبالتالي انطمس الفرق، الذي وجدناه، بين الفهم والتأويل والذي غالباً ما كان مبهماً في نصوص الهرمنيوطيقا الكلاسيكية. وقد قام أحد الكتّاب الألمان المحدثين، ببنر Bubner، بتحويل الهرمنيوطيقا ذاتها إلى «مذهب للفهم»[١]. ومقارنة بذلك، بقي دلتاي يؤكد أن الهرمنيوطيقا هي فن وعلم للفهم والتأويل ولهذا فهو يرى أن مهمة الهرمنيوطيقا، بوصفها مهمة نبعت في حقول علوم الإنسان، هي أن تجعل من الفهم والتأويل موضوع التحليل المعرفي. ولهذا السبب احتفظت أفكار دلتاي بحيويتها وحضورها في النزاعات المنهجية بين العلماء الاجتماعيين والمؤرخين وطلاب الأدب اليوم.

اللحظة الظاهراتية

ثامناً:

تتجسد ماهية المعنى، ليس في خبرة التباحث في المعنى، بل في

---

(1) في مقالة بعنوان "Transzendentale Hermeneutik?" في Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften (1975).

مضمونه، أي في وحدته الفردية والقصدية المتطابقة مع ذاتها التي تتعارض مع التعددية المتنوعة للخبرات الحقيقية الممكنة للمتكلمين والمفكرين.

إدموند هوسرل

يتوقف أي فهم للوحدات الدلالية في العمل الأدبي (كلمات، جمل، مركبات، تراكيب جمل) على أداء الأفعال العلاماتية الملائمة، ويؤدي، بالنتيجة، إلى الإسقاط القصدي لموضوعات هذه الأفعال أو إلى الموضوعات القصدية للوحدات الدلالية. وبذا يظهر من الوهلة الأولى أن الفهم في القراءة الاعتيادية يكفي لأن يشكل القارئ موضوعات العمل. إلا أن النظرة الفاحصة تبدي لنا خلاف ذلك.

رومان إنغاردن

توصل دلتاي في سنواته الأخيرة، وعبر تعاليم هوسرل، إلى الثناء على حالة تفادي الاستدلال السيكولوجي وأهمية فكرة الدليل والإجراء المنهجي الصارم في التحليلات المعرفية. ولم يكن له ان يبقى المفكر الوحيد الذي أفاد من طريقة التفكير الظاهراتية الجديدة. لكن، مع ذلك، من الخطأ الجسيم الحكم على أهمية هوسرل للنظرية الهرمنيوطيقية من الجانب التاريخي فقط، أي في ضوء الأثر الذي أحدثه في فكر هيدغر، لاسيما في كتابه «الكينونة والزمان». فأهمية هوسرل للهرمنيوطيقا وتطورها لاحقاً تعد متشعبة وبعيدة المدى. إذ لم يعلن «الأبحاث المنطقية» Logical Investigations[1]، عمله الكبير الأول، عن أي شيءٍ خالٍ من أساس جديد للنظرية الهرمنيوطيقية، فقد مارس تأثيراً قوياً في مختلف الكتّاب بدءاً

(1) Logical Investigations , I and II (1976).

بإنغاردن في بولندا و ي. د. هيرش في أمريكا وصولاً إلى م. لايبفريد M. Leiberfried في ألمانيا[1]. أما أعماله الأخرى، التي مارست تأثيراً هائلاً في تطور هرمنيوطيقا القرن العشرين، فتشمل: **«ظاهراتية وعي الزمن الباطني»** Phenomenology of Internal Time Consciousness (1929) و**«أزمة العلوم الأوربية»** The Crisis of European Sciences (1936) و **«الخبرة والحكم»** Experience and Judgment (1938). وقدم في كتابيه الأخيرين مفهوم «عالم الحياة» life-world ووضع الأساس لظاهراتية السلوك الاجتماعي الإنساني. وجاء بعده تلميذه الفريد شوتز Alfred Schutz ليتوسع بصياغة أفكار هوسرل في المجالات السوسيولوجية وأبدع منها سوسيولوجيا هرمنيوطيقية مؤثرة[3]. وظهرت في السنوات الأخيرة الكثير من أعمال هوسرل التي نشرت بعد وفاته برعاية اليونسكو. وضمت هذه المجلدات ثروة لم تستخرج بعد من الرؤى والأفكار التي تنتظر الدراسة في سياق هرمنيوطيقي[4].

وقد تفاخرت الفلسفة الهرمنيوطيقية، التي أعقبت هيدغر، بأنها أرست دعائم أساس أونطولوجي قبعلمي prescientific للعلوم الإنسانية، إلا أنها لم تنجح، كما أشرنا، في ردم الفجوة بين هذا «الأساس» والوظيفة الابستمولوجية النقدية التي لابد أن تتحقق في العمل الفعلي للعالم الإنساني

---

(1) Roman Ingarden; E. D. Hirsch (1967) and M. Leibfried (1970).

(2) The Phenomenology of Internal Time Consciousness (1964), The Crisis of European Sciences (1970), Husserliana (1950 ff.).

(3) A. Schutz (1967).

(٤) أشير هنا إلى دراساته هوسرل المفصلة «لأفعال التركيب السلبي» والبنية البيذاتية ولسيرورات التمثلات الذهنية الموجودة في المجلدات (VI-Xv, XXII) من أعماله الكاملة (Husserliana)

والانسانوي عبر مفاهيم معينة مثل الفهم والتأويل. وقدم هوسرل والمتمسكون بظاهراتيته «الصارمة» إسهامهم الحاسم عند هذه النقطة بالتحديد. وصار «**الأبحاث المنطقية**» علامة على بداية جديدة للنظرية الهرمنيوطيقية لأنه يمثل أكثر من محض تقصي للمنطق أو نحو اللغة المنطقي. وكان معنياً أيضاً بالشروط الأونطولوجية للخطاب الزاخر بالمعنى، وبنية أفعال الوعي التي تمكن كلماتنا من «تجاوز حدود ذاتها والإشارة إلى أشياء أبعد في العالم»[١]. وبفضل هذه الأفعال يتولد لنا ولبقية البشر الذين يمكننا الاتصال بهم عالم خاص. وقد قدم هوسرل في أول «**الأبحاث**» وصفاً عميقاً لأفعال تكوين المعنى بالصورة التي تحدث فينا، وتمعن في نظرية المعنى والفهم. وقد تم تطوير هذه النظرية من بنى الخبرة الظاهراتية الذاتية. إلا أنها كانت، في الوقت ذاته، متجهة صوب وضع الأسس اللازمة لصلاحية المعنى «البيذاتية»، أي تلك الإمكانية التي تبدو اليوم بمثابة لعنة للعديد من نقادنا الما بعد بنيويين الذين يُسلمون بأن ملفوظاتهم زاخرة بالمعاني البيذاتية، على الرغم من ذلك.

وتتضح أهمية مقاربة هوسرل في انها تهدف إلى كشف الأساس المشترك لإمكانية المعنى والفهم في كل من العوالم غير اللفظية واللفظية، أي عوالم الأفعال actions واللغة. وهوسرل معنيٌ بوصف الأفعال القصدية، أي الأفعال التي يتجلى معناها نفسه في أدائها الحقيقي فقط ؛ فالدراسة الظاهراتية ووصف هذه الاداءات تشتمل بالضرورة على تأويل وتفسير معناها الضمني ـ أي المعنى المنفتح على الذوات الأخرى، وبذا يمكننا ان نكشف في مقاربة هوسرل الظاهراتية ذاتها خاصية هرمنيوطيقية ذات طابع

---

(١) J. Fndlay، في تصديره لكتاب Logical Investigations , I , p.3.

باراديمي تماماً[1].

ولا أتمنى مناقشة حجج هوسرل بشيء من التفصيل، أو حتى إعادة توضيح نتائج «البحث الأول» من [«الأبحاث»] إذ بالنسبة لسياقنا المحدد، بإمكاننا تحديد أهمية بعض التفريقات التي وضحها هوسرل في هذا الكتاب. فبدءاً، ثمة فرق بين الفعل act أي مضمونه السايكولوجي، وما يقصده ذلك الفعل، أي معناه. فإذا تحقق المعنى المقصود فانه يصبح عندئذ معنى للفعل ويؤدي، من ثم، إلى تفهم وإدراك شيء ما في العالم الواقعي، أو إلى التعبير عن ملفوظ ما أو إلى فهم المعنى الذي يعبر عنه ملفوظ ما. وقدم هوسرل لاحقاً مصطلحيّ "noesis" و"noemata" للتفريق بين الفعل والمعنى المقصود. والقضية هي أنه على الرغم من ارتباط هذين المصطلحين اشتقاقياً، يبدوا أن لكل منهما بنيته الخاصة التي ينبغي عدم تشويشها. ويرى هوسرل أن على المرء أن يميز في تعبير معين بين معناه المعبَّر عنه والموضوع الذي يعنيه. إذ يشير التعبير، عبر معناه دائما، إلى موضوعه بوصفه المرجع. ودائماً ما يملك التعبير، ضمن طبيعته المحددة، معادلاً موضوعياً، أي أنه يسقط الموضوع المقصود في فعل تحقيق المعنى. ولا ينبغي ان يكون هذا المعادل موضوعاً حقيقياً «ماثلاً هناك» في العالم لكي يكون التعبير ذا معنى. إذ يؤكد هوسرل أن المرء مخطئ عندما يطابق بين معنى التعبير والموضوع الذي يعنيه. فالتعبيرات التي على شاكلة «ساحة مستديرة» أو «جبل ذهبي» ليست بلا معنى « وهكذا فأن استدلال هوسرل هنا يوازي الحجج التي أعلنها اليوم اللسانيون التوليديون الذين يؤكدون أن

---

(١) أشار G. Buck في New Literary History X (1978) الى العنصر الهرمنيوطيقي الاساس في ظاهراتية هوسرل.

التعبيرات التي تبدو بلا معنى هي، مع ذلك، ذات معنى ويمكن فهمها إذا كانت بنيتها مقبولة نحوياً[1].

واتضح لهوسرل ان المعنى نفسه يمكن أن يكون معنياً أو مقصوداً في مختلف الأفعال ومن مختلف الذوات. وقد كان لهذا المفهوم بعض الأثر في نظرية التأويل. إذ تبعاً لما أورده هوسرل، يبدو أن بعض أعضاء مدارس النقد الأدبي المعاصرة يرتكبون خطأ عند مطابقة فعل تحقق المعنى بمعنى الفعل نفسه. فعلى سبيل المثال طابق الناقد الأمريكي ستانلي فيشStanley Fish في مقالته الشهيرة «الأدب في القارئ: أسلوبية فعالة» Literature in the Reader: Affective Stylistics[2] معنى النص الأدبي بمجمل خبرة القراءة، أي مجمل تأثير تلك الخبرة. وهو يرى أيضاً ضرورة تخطئة مثل هذه الافتراضات استناداً إلى حقيقة أننا عادة لا نبدي اهتماما بين فعل التحقق والمعنى ذاته المتحقق في هذا الفعل. ويؤكد هوسرل أن الحال كذلك لأنه «في فعل التحقق، يتطابق القصد مع فعل التحقيق»، وبذا «يتجلى فعلا كما لو أن الخبرة حصلت على معناها لأول مرة هنا أي كما لو أنها استخلصت المعنى من فعل التحقق. ولهذا يكون الميل نحو معاملة حدوس التحقيق ... بصفة معاني»[3].

وتعنى التحليلات الظاهراتية عند هوسرل بتوضيح هذه العلاقات بالضبط. ومن الممكن ان تكون دراسة «مجمل تأثير» خبرة القراءة مفيدة لتطوير

---

(١) ينظر على وجه الخصوص كتاب تشومسكي الذي يحمل عنوان Aspects of the Theory of Syntax (1965) [جوانب من نظرية النحو] للاطلاع على مناقشة ما أسماه «المقبول» و «النحوي» في لغة ما. (ولا سيما: ١١، ١٩، ٧٥-٧٩).

(2) Stanley Fish (1970).

(3) Logical Investigations, I, p. 295.

سايكولوجيا أو سوسيولوجيا القارئ، إلا أنها لا تقدم طريقة لتمييز وتأويل معنى النص المتجسد في هذه الخبرة منهجياً. وقد توسع تلميذ هوسرل الشخصي، فيلسوف الجمالية البولندي رومان إنغاردن، في صياغة هذه الفروق في عملين مهمين هما: «العمل الفني الأدبي» The Literary Work of Art (1929) و «في إدراك العمل الأدبي» On the Cognition of he Literary Work (1980)

ويمكن تقويم إسهامات إنغاردن للجمالية المعاصرة بتنوع: من وجهة نظر الفيلسوف أو من وجهة نظر طالب الجمالية والنظرية الأدبية. ففي الحالة الأولى يمكن تفسير موقف إنغاردن بأنه مصحح لما قام به هوسرل في تقسيمه الواقع إلى كيانات «حقيقية» و«مثالية». إذ إن بحث طابع كينونة الموضوع الجمالي، الذي لا ينتمي لأيٍ من القسمين، قدم مقاربة واضحة لمشكلة الثنائية الهوسرلية. ويتطابق هذا الرأي مع قصد إنغاردن الأصل[1]. أما في الحالة الثانية، فبإمكاننا ان نحدد تلقي عمله من قبل الدراسة الأدبية المعاصرة في مختلف البلدان، البنيويين التشيك (موكاروفسكي وفوديكا)، وناقديّ التلقي الألمانييّن (آيزر Iser وفارننغ Warning)، ورينيه ويليك Rene Wellek في أمريكا. ومع ذلك، ينبغي دراسة عمل إنغاردن في ضوء دلالته للنظرية الهرمنيوطيقية. فإذا نظرنا إلى كتابيه الكبيرين معاً، نجدهما يمثلان مقاربة إبداعية متساوقة لعدد من المشكلات التي تحاول الهرمنيوطيقا الكلاسيكية حلها. وقد نتج جزء من أهميتها عن حقيقة ان إنغاردن، باعتماده الأدوات المفهومية للظاهراتية، لم يوظف المفاهيم الهرمنيوطيقية التقليدية ومصطلحاتها، وقدم بدلاً من ذلك مجموعة معقدة من التفريقات ومنهج

---

(١) ينظر: تصدير إنغاردن لكتاب .The Literary Work of Art

بحث، فتحت آفاقاً جديدة تماماً. فقد طور في كتابه «العمل الفني الأدبي» نظرية موسعة للبنى اللسانية وغير اللسانية للأعمال الأدبية. وبحث في «في إدراك العمل الأدبي» الأفعال المعقدة وعالية البنية التي يتم من خلالها فهم المعاني الأدبية وتجسيد (أي، تحقيق) العمل الأدبي في خبرة القراءة. والقضية التي تهمنا هنا هي أن إنغاردن درس أفعال إدراك المعنى والبنى الملازمة لها بحسب صلتها بعمارة (أسلوب بناء) العمل الأدبي ؛ فقد قدم رؤى وأوصاف رائدة لتلك العمليات والسيرورات الكامنة في عمق التفريقات التي وضعها الهرمنيوطيقيون الكلاسيكيون، كشليرماخر وبويخ، في القرن التاسع عشر. ومع ذلك، قلّما حضي عمل إنغاردن بأهمية واضحة في تطوير هرمنيوطيقا أدبية.

وقد تعامل إنغاردن في «العمل الفني الأدبي» مع بنى العمل الأدبي بطريقة موضوعية، والتي استخلصها من حقيقة أن العمل الفني لا يشكل موضوعا إلا لذات معينة. وأبطل في كتابه الثاني هذا الاستنتاج، ودرس العمل ضمن صلته بمختلف المواقف التي نتبناها نحن القراء. ويكشف تحليل سيرورة «الفهم» و«التجسيد» عن عناصر بنيوية وخصائص نموذجية معينة. ويمكن لنا أن نعد وصفه لها تفسيراً واضحاً لتلك الأفعال الهرمنيوطيقية التي تتوسط فهمنا للنصوص الأدبية. فالفهم الأدبي لا يكون ممكناً إلا من خلال التأويل بوصفه نشاطاً ذهنياً «صامتاً». وقد أعلنت قواعد وتصانيف الهرمنيوطيقا الكلاسيكية هذه الحالة، وإن كان ذلك بطريقة غير متروية. لذا فان تقسيم بويخ «للتأويل» إلى مقولات نحوية وتاريخية وتوليدية وفردية أوحى بوجود أفعال ارتباطية معينة يمكن من خلالها دراسة ووصف عناصر التأويل البناءة. وكان من الواجب على الهرمنيوطيقا المتجهة ظاهراتياً أن تستبدل تعداد

«أنواع التأويل» بوصف الأفعال البناءة التي نجمت عنها. وينبغي أن يتجه مثل هذا الوصف صوب الأفعال الإجرائية، فضلاً عن المواضيع الأدبية ذاتها المتشكلة من خلالها. ولا يمكن أن ننظر إلى أفعال الذهن الإجرائية هذه وما ينتج من أنماط التأويل على أنها مجموعات منفصلة. إذ إنها أجزاء من سيرورة موحدة. وقد كان شليرماخر عارفاً بهذه الحقيقية عندما وضح أن تقسيم التأويل إلى نحوي وسايكولوجي هو محض أداة بحثية مفيدة، لان «الفهم لا يعدو أن يكون سوى التعرف على هاتين اللحظتين»[1].

تاسعاً:

تقترن مع مصطلح «فهم» في أذهاننا الوجود الأساس، الذي هو ليس نوع الإدراك المحدد المتميز عن التوضيح والتصور، مثلاً، ولا هو إدراك بمعنى استنطاق البنى ثيماتيا. فالفهم يشكل، بدلاً من ذلك، الكينونة «هناك» بطريقة يمكن للدازين من خلالها تطوير مختلف إمكانات النظر، مثل تدوير النظر يميناً وشمالاً والنظر ليس إلا، اعتمادا على أساس مثل هذا الفهم. وفي كل تفسير يكشف المرء، بالفهم، مالا يمكن له فهمه، وبذا فان كل تفسير يتجذر في الفهم الأساس للـ«دازين» Dasein.

مارتن هيدغر

لم يتوقف هيدغر.. مع الخطاطة الترانسندنتالية [المتعالية] التي ما تزال تحفز مفهوم الفهم الذاتي في «الكينونة والزمان. والقضية الحقيقية التي تتجلى في «الكينونة والزمان» لا تخص الطريقة التي يمكن بها فهم

---

(1) "Das Verstehen ist nur ein Ineinandersein [lit., "an existing-in-and-through-each other"] dieser beiden Momente...." Schleiermacher; Hermeneutik und Kritik (1977), p. 79..

الكينونة، بل الكيفية التي يكون فيها الفهم كينونة، وذلك لأن فهم الكينونة يمثل الفرق الوجودي لـ «الدازين».

هانز جورج غادامير

لقد استمدت الهرمنيوطيقا الفلسفية للعقود الأخيرة ـ الكثير من تطلعاتها وإطارها المفهومي ـ من أونطولوجيا الوجود الإنساني أو «الدازين» (الكينونة هناك) عند هيدغر على النحو الذي وضحها فيه في «الكينونة والزمان» (١٩٢٧). ويعدّ هذا الكتاب خارقاً حقاً ؛ فهو يمثل أقصى جهد بذله هيدغر، وصار، على مدار السنوات، علامة على أفق العلوم الاجتماعية والإنسانية بأكمله بدءاً بالفلسفة والسايكولوجيا والفقه واللاهوت وصولاً إلى السوسيولوجيا والنقد الأدبي. ويمثل هذا الكتاب من وجهة نظر الهرمنيوطيقا انعطافة جديدة في أكثر من مسار. فقبل كل شيء، أضفى هيدغر على مصطلح الهرمنيوطيقا معنىً جديداً حينما ربطه، بإحكام، بمسعاه الفلسفي المحدد. فهو عندما عرّف مهمته ـ بوصفه فيلسوفاً ـ بأنها هرمنيوطيقية فإنه حوَّل طابع الفلسفة ذاتها من عكوفها، سابقاً، على القضايا الميتافيزيقية والابستمولوجية والأخلاقية والجمالية. وبخطوته هذه، اعتمد الأفكار الموجودة في التراث الهرمنيوطيقي الكلاسيكي وأفاد، لأغراضه الخاصة، من المفردات التي طورها الكتاب الكلاسيكيون في ذلك التراث ـ شليرماخر وهمبولت وبويخ ـ ضمن سياق الهرمنيوطيقا النصيّة والفيلولوجية. وقد يبدو غريبا للوهلة الأولى مواجهة مصطلحات مألوفة مثل الفهم والتأويل والتفسير ضمن سياق مختلف نوعا ما لأونطولوجيا الوجود الإنساني الأساس عند هيدغر إذ تحتل هذه المصطلحات موقعاً أساسيا في فلسفة «الكينونة والزمان». ومن ناحية أخرى فان من غير المدهش ان يكون بحث

هيدغر في أساس المفاهيم الهرمنيوطيقية المألوفة قد غيّر طابع الهرمنيوطيقا التقليدية ذاتها وفتح آفاقاً جديدة لها، وبذا فانه أبعدها عن اهتماماتها المنهجية التقليدية.

تتمثل مهمة هذا الكتاب الأساسية بتقديم تحليل للوجود الإنساني حتى يمكن في النهاية ترسيخ الأفق اللازم «لتأويل معنى الكينونة بذاتها»، أي ينبغي للتحليل الوجودي أن ينبثق ويمهد الطريق للهجمة على المشكلة الحقيقية المطروحة: مشكلة الكينونة (أي «تأويل الكينونة»). ومثلما هو معروف، لم يظهر مطلقا «الجزء الثاني» من «الكينونة والزمان» الذي كان مؤملاً أن يتضمن هذا «التأويل»، ومع ذلك مثلت الأفكار المعروضة في «الجزء الأول» فلسفة هرمنيوطيقية بطريقتها الخاصة وبلا منازع. ومقارنة بالكينونات الأخرى، إذا امتلك الوجود الإنساني أولوية أونطولوجية بخصوص قضية الكينونة بسبب الاهتمام الإنساني الجوهري بالكينونة، فعندئذ سيشتمل بحث وتحليل التجربة الإنسانية، ضمن صلته بالكينونة، على التأويل قطعاً ـ مثلما يؤكد هيدغر ـ وذلك لأن حالة الكينونة المحددة لـ «الدازين» تبقى خفية عنها معظم الوقت. ومع ذلك يكون «الدازين» «قريباً جداً من ذاته أونطولجياً»، كما يشير إلى ذلك هيدغر، على الرغم من مسافته الأونطولوجية عن ذاته. وهيدغر مقتنع من أن الوجود الإنساني يجسد في بنيته الوجودية، وكجزء من كينونته، فهماً قبل أونطولجياً للذات وللعالم الذي يجد نفسه فيه. ويتمثل هدف «الكينونة والزمان» بعرض هذا الفهم المسبق الذي يملكه «الدازين» ضمن صلته بكينونته.

ويرفض هيدغر مفهوم ديكارت للأنا، أي الذات المفكرة، بوصفها مقولة أساسية. وبالنسبة لسياقنا الهرمنيوطيقي، فان هذا يعني انه يرفض أيضاً

المفهوم الرومانسي بخصوص سيادة المؤلف بوصفه «الخالق» الذاتي لعلمه، والفكرة التي مفادها أن القارئ «يفهم» المؤلف من خلال العمل. وما عاد هيدغر يسند مفهومة للفهم إلى الذات، بمعنى أنه ما عاد يراه صفة للأنا المفكرة عند ديكارت بل ينسبه، بدلاً من ذلك، إلى «كينونة الإنسان في العالم». ولتفسير هذه القضية، لابد من إلقاء نظرة على نوع المنهج الظاهراتي الذي اتبعه هيدغر في تحليلاته.

ومن الإنصاف القول ـ إذا كنا على اطلاع على عمل هوسرل ـ أن هيدغر أعاد بناء منهج هوسرل الظاهراتي ليتلاءم وغرضه. إذ ناقش هيدغر في أحد أقسام الكتاب (الذي استحق الشهرة اللامعة لبراعته في العرض) مفهوميّ الظاهرة والظاهراتية[1]. وحمَّل الظاهراتية مهمة «كشف النقاب عن ما هو غير واضح فوراً». وهذا يعني لمشروعه في «الكينونة والزمان» كشف النقاب المنهجي عن البنى الخفية للوجود الإنساني في العالم، أي أن المهمة الظاهراتية المعلنة في «الكينونة والزمان» هرمنيوطيقية بالدرجة الأساس: «إن القصد المنهجي للوصف الظاهراتي هو التأويل» و «يحمل لوغوس Logos ظاهراتية الوجود الإنساني طابع التأويل».، وهكذا فقد تطابقت الظاهراتية والهرمنيوطيقا في «الكينونة والزمان» وللأغراض التطبيقية كلها:

> **إن ظاهراتية «الدازين» هي هرمنيوطيقية بالمعنى الأصل للكلمة لأنها تدل على عمل التأويل[2].**

---

(١) هذا هو القسم السابع الذي يحمل عنوان:
The Phenomenological Method of Investigati...

(٢) P.37، من الطبعة الألمانية، p. 61f.، من الطبعة الإنكليزية.

لكن هذا ليس كل شيء. فقد لاحظنا ان هيدغر عدّ الهرمنيوطيقا الظاهراتية معنية بكشف البنى الوجودية الأساسية للوجود الإنساني «الدازين» وعد ذلك متطلباً ضرورياً لمتابعة قضية الكينونة. ولهذا السبب يمكننا القول ان الهرمنيوطيقا قد شغلت المكان الذي شغله النقد المتعالي في الفلسفة التقليدية منذ كانتْ Kant على الأقل إذ أضحت الهرمنيوطيقا الآن حجر الأساس للفلسفة، أي المقدمة النقدية prolegomena للأونطولوجيا الحقيقية بوصفها تأويلاً للكينونة. وفي تلك الأثناء توجب على البحث الهرمنيوطيقي أن يجلب للفهم الأونطولوجي ذلك الفهم الذي يمتلكه الدازين أصلاً كجزء من كينونته. لذا فإن ما يفسره الفيلسوف الهرمنيوطيقي ويفهمه لا يعد خارجياً وغريباً عنه. إذ تبعاً لما يراه هيدغر، ثمة فهم وجودي أولي يعد شرطاً لوجود الإنسان في العالم. فهو يشكل الأساس لمفهوم الفهم بوصفه مقولة منهجية نعرفها من العلوم الإنسانية.

ومع هذا الموقف خطا هيدغر بضع خطوات تجاوز فيها دلتاي، الذي تعلّم منه قطعاً. وكما لاحظنا فقد أوّل دلتاي العمليات الهرمنيوطيقية التي يؤديها المؤرخ، والعالم الاجتماعي والدارس والانساني بوصفها مستمدة من أفعال فهم ابتدائية معينة موجودة في الحياة اليومية. ومقارنة بذلك، عدّ هيدغر أفعال الفهم كلها، بدءاً بالابتدائية منها وصولاً إلى أعقدها نوعا، نابعة من طابع فهم بدائي أصيل يشكل جزءاً من كينونة الدازين ؛ أي أن الدازين هو ذلك النوع من الكينونة التي تكشف له الكينونة عن نفسها. ويكمن هذا الكشف في صميم الفهم البدائي للدازين.

ولما كان الفهم يشكل جزءاً أساسياً من كينونة الإنسان في العالم، لذا فهو يحمل علاقة باطنية مع زمنيته. ويرى هيدغر أن كينونة الإنسان زمنية تماماً إذ

أن أفقه المعيش يتضمن الماضي والحاضر والمستقبل لكنه يُسقط نفسه نحو المستقبل. ويمكن تعريف الفهم بأنه الطابع الذي تتكشف فيه للشخص إمكانات حياته. أما ضمن المعنى البدائي، يعد الفهم الهيدغري وجودياً وهرمنيوطيقياً معاً لأن الإنسان يؤول الكينونة في ضوء مشاريعه ذات الصلة بالعالم. أما «الفهم»، بوصفه يشير إلى إمكانية مستقبلية مخطط لها فيستدعي إدراك هذه الإمكانية، أي تحقيقها. وقدم هيدغر لهذا النوع من التحقيق مصطلح «تفسير». لذا يُسقط الدازين نفسه في فعل الفهم وصولاً إلى إدراك الذات الذي هو كشف أو تفسير لهذا الفهم. وبالتالي ينبع التأويل من الفهم ويكون مستمداً منه دائماً. وهذه حالة مهمة. وقد أصر هيدغر، ومن بعده غادامير، على أن أشكال التأويل في الحياة الواقعية وفي العلوم الإنسانية مرتكزة على الفهم، كما أنها ليست سوى تفسير لما تم فهمه حقا.

علينا أن نتمعن في عنصر آخر من عناصر «الفهم» في «الكينونة والزمان» إذ يؤكد هيدغر أن هذا العنصر مسؤول عن ظاهرة الحلقة الهرمنيوطيقية التي ناقشناها سابقاً، وبالتحديد حقيقة أننا نفهم شيئا ما فقط ضمن صلته بالكل الذي يشكل هو جزءاً منه، والعكس صحيح. وهذه المفارقة جليةٌ تماماً لأن ما يسمى بالحلقة الهرمنيوطيقية يكشف لنا عن طبيعة الفهم والتأويل. ويرى هيدغر أن التأويل لا يحدث إلا ضمن أفق محدد من الفهم المسبق، ولا يمكن أن يكون ثمة فهم وتأويل من جانب الدازين من دون مثل هذا الفهم المسبق. ولعل غادامير كان سيعيد تطبيق هذه الأفكار لاحقاً على العلوم الإنسانية والإنسانيات وتاريخها في محاولته بحث عملياتها لغرض تحديد البنى الضمنية للفهم المسبق.

وقد تعامل هيدغر أيضاً مع طبيعة العبارات statements الهرمنيوطيقية،

وهو ذلك النوع الذي نتوقع إيجاده في كتابات المؤرخين أو العلماء الاجتماعيين أو نقاد الأدب. وهو يرى أن العبارات الهرمنيوطيقية أو «التوكيدات»، كما يسميها هو، تمثل النمط الاشتقاقي للتأويل[1]. فإذا علمنا أن طبيعة التأويل ذاتها فرع من الفهم، ينتج عن ذلك أن التفسيرات والتوكيدات اللفظية ما هي سوى «تحقيق» للفهم ؛ فهي الأشكال التي يتخذها الفهم في العلوم الإنسانية.

وتشير كلمات مثل «عبارة» أو «توكيد» إلى أن التحليل انتقل إلى مكان جديد: أي إلى مكان اللغة والكلام. فالتوكيدات المخلوقة لغرض الاتصال، تعتمد الكلام. ويعد الكلام واللغة، عند هيدغر، مساويين في الأهمية للفهم ذاته. وأضاف أن الكلام يملك صفة أساسية خاصة به لأنه يمثل القدرة التنظيمية والبنائية التي تستقر في فهمنا، وتصبح لهذا السبب أساس التأويل والتوكيد. وبعد أن ردد هيدغر أفكار همبولت عن اللغة واللسانية نجده يؤكد أن الفهم ذاته ذو طبيعة لسانية، وتحولت بنى الفهم والتأويل الأساسية في التحليل النهائي لتكون مرتبطة باللغة والكلام.

ومع ذلك لم يتوسع هيدغر في «الكينونة والزمان» إلى أبعد من لسانية الفهم، وهذا له علاقة بالحجة الرئيسة لكتابه هذا. فبعد أن وطد العلاقة بين الفهم والكلام انتقل إلى البرهنة على الكيفية التي يحتجب فيها الوجود غير الحقيقي في الكلام المغترب[2]. وعاد هيدغر بعد مضي سنوات كثيرة ـ أي بعد «تحوله الأونطولوجي» ـ إلى الجوانب الإيجابية للسانية في مقالاته عن

(١) يستعمل هيدغر مصطلح .Die Aussage

(٢) تستعمل الترجمات الانكليزية مصطلحاً مضللاً هو ["idle talk"الحديث التافه] مقابلا للمصطلح الهيدغري das Gerede

الشعر واللغة. إلا انه ما عاد يتجرأ، بعد ذلك، على التحدث عن هذا الموضوع بذلك النوع من النشاط والحزم الذي يميز أسلوبه في «**الكينونة والزمان**». وبقي الأمر منوطاً بغادامير ليطور مفهوم بنية الفهم التي أوحى بها هيدغر، تطويراً تاماً.

إلا أن اثر هرمنيوطيقا هيدغر الوجودية تجاوز آفاق الفلسفة الأكاديمية ويمكن لنا ان نتقصاه في أعمال متنوعة مثل «**مبادئ الشعرية الأساسية**» Fundamental Principles of Poetics (1946)[١] وهو من الكتب المؤثرة للناقد السويسري اميل شتايغر Emil Staiger، أو «**الأشكال الأساسية وتحليل التجربة الإنسانية**» Basic Forms and Analysis of Human Experience (1942)[٢] للطبيب النفساني لودفيغ بنسفاغنر Ludwig Binswagner. وقد حظيت أفكار هيدغر في النقد الأدبي الفرنسي والأنجلو ـ سكسوني اليوم بزخم جديد ومتنامٍ كما يبدو. لكن في الوقت الذي ما يزال فيه هذا الرأي سارياً، يبدو من المناسب مناقشة علاقة هيدغر باللاهوت كما تجلت في «**الكينونة والزمان**»، ولا سيما علاقته بلاهوت رودولف بولتمن Rodolf Bultmann وما يسمى بـ«الهرمنيوطيقا الجديدة». فقبل كل شيء نقول ان الهرمنيوطيقا الجديدة حركة لاهوتية استوحت إلهامها من تحليل هيدغر الوجودي بالدرجة الأساس، في الوقت الذي حاولت فيه أيضاً إحياء التراث الهرمنيوطيقي البروتستانتي الأكثر قدماً[٣]. لكننا غير معنيين باهتمام الحركة

---

(1) Emil Staiger (1946).

(2) Ludwig Binswanger.

(٣) بخصوص هذه الحركة، يمكن الرجوع الى كتاب J. Robinson الذي يحمل عنوان The New Hermeneutics، ويمكن الاطلاع على كتابات Noller(1964) و Robinson(1963) لمعرفة اثر هيدغر في اللاهوت الحديث.

اللاهوتي تماماً، بل بمضامينها لمشروع الهرمنيوطيقا العامة. وعلى هذا الأساس، نرى أن الهرمنيوطيقا الجديدة مشابهة لشليرماخر وهرمنيوطيقاه على الرغم من معارضة الهرمينوطيقيين «الجدد» للاهوت الأخير. وكانت نقطة انطلاق بولتمن هي أونطولوجيا «الكينونة والزمان»، أي التأويل الوجودي لكينونة الإنسان في العالم. وقد اهتم بولتمن بمفهوم الفهم عند هيدغر على وجه الخصوص ومقاربته الهرمنيوطيقية لمشكلات الفلسفة، بطريقتين مختلفتين: من حيث المضمون والتوجه الفلسفيين، والمنهجية التي قدمها هيدغر.

وإذا أخذنا أولهما نجد أن بولتمن اعتقد أن رسالة الكتب المقدسة تكمن في دعواها الوجودية. وهو يؤكد ان هذه الدعوة متشحة بشكل الخطاب الميثولوجي، أي التعبير عن النظرة العالمية والتفكير بالأزمنة التي كتبت فيها الكتب المقدسة. ويؤكد بولتمن أن مهمة اللاهوتي المعاصر هي التوغل ـ عبر التأويل ـ في هذا الغلاف المنهجي، أي: اختراق ما قيل وصولاً إلى المقصود فعلا، أي جوهر النص الوجودي. ويذكر أيضاً أن التأويل اللاهوتي «يميز ما قيل عن ما مقصود، ويقيس الأول بالثاني»[1]. ويرى بولتمن أن الـ «ما مقصود» (أي: النواة الحقيقية للكتب المقدسة) يماثل الـ «ما مقصود» أيضاً في هرمنيوطيقا هيدغر الوجودية. وهكذا فأن الفلسفة واللاهوت عند بولتمن لهما في النهاية الموضوع ذاته: الإنسان ووجوده. إلا أن هذه الحقول المعرفية تتابع مهامها بطرق مختلفة، إذ يعتقد بولتمن أن

---

(١) اقتبـــه Schbert Ogden في الأنطلوجيا Existence and Faith: Shorter Writings of Rudulf Bultman (1960), p.104 من مقالة بولتمن التي تحمل عنوان: Das Problem einer heologischen Exegeges des Neuen Testements (1925)..

الفلسفة تبحث «في البنى الشكلية للوجود الإنساني أونطولوجياً»، في حين يتحدث اللاهوت عن «الإنسان المتجسد بقدر ما يكون أميناً»[1].

وعلى الرغم من أن العلاقة بين فلسفة مارتن هيدغر ولاهوت رودولف بولتمن واتباع الهرمنيوطيقا الجديدة أمثال فوش Fuchs وايبلنغ Ebelling، تبدو مثيرة من منظور اللاهوت، فان الجانب الثاني (أي الجانب المنهجي من فكر بولتمن) يتجاوز تماماً حدود الجوانب اللاهوتية للجدل. فقد كان بولتمن تلميذ هيدغر(إذ اقترن معه بشكل وثيق خلال إقامتهما في جامعة ماربورغ في العشرينيات) إلا أنه كان أيضاً مفكراً مستقلاً في قضايا الهرمنيوطيقا وكان واسع الاطلاع على تاريخ التراث الهرمنيوطيقي ضمن اكبر ممثليه من اللاهوتيين والعلمانيين. وان الكثير من أفكاره توازي أفكار غادامير أو سابقة لها، أو تشير إلى ابعد من الموقف الذي وصل إليه غادامير في «**الحقيقة والمنهج**». وبإمكاننا ان نجد في كتابات بولتمن اتجاهات ملموسة نحو هرمنيوطيقا عامة، فلسفية ومنهجيه في مقصدها. وتلقي مقالته «**مشكلة الهرمنيوطيقا**» The Problem of Hermeneutics، التي نشرت في ١٩٥١، نظرة عامة في موقفه. وبعدها قام بتطوير آراءه من أفكار دلتاي وهيدغر ثم قابلها مع أفكارهما، ووضح أن على المرء ـ في أي تأويل ـ أن يتمعن أولاً في العلاقة الوجودية الحاسمة التي يشترك بها كل من المؤلف والمؤول فيما يتعلق بالمادة المعبَّر عنها في النص. وفي الحالات كلها، فإن اهتمام المؤول بما يقوله النص هو الذي يحدد التأويل.

ولهذا يرى بولتمن ان اهتمام المؤول ـ فضلا عن فهمه المسبق الذي يجلبه لمهمته ـ هو الذي يحدد طبيعة التأويل واتجاهه:

---

(1) "The Historicity of Man and Faith " in Existence and Faith(1960), p. 94..

إن طبيعة صياغة البحث، أي اتجاه البحث، تنجم عن اهتمام الذات وبذا ينطبق المبدأ الهرمنيوطيقي على أي زمن.. ويمكن ترسيخ موضوع التأويل من خلال الاهتمام السايكولوجي ... ويمكن تقديم الموضوع من خلال الاهتمام الجمالي.. وأخيراً يمكن ترسيخ موضوع التأويل من خلال الاهتمام بالتاريخ بوصفه نطاق الحياة الذي يتحرك فيه الوجود الإنساني[١].

ولهذا السبب لا توجد وقائع أو ظواهر تاريخية بحد ذاتها يمكن ان تتشكل المعرفة من خلالها. وفي الصياغات التي تردد أصداء ما ذكره درويزن في كتابه «التاريخ» وضح بولتمن مؤكدا أن وقائع الماضي تتحول إلى ظواهر تاريخية مهمة فقط «عندما تصبح ذات دلالة للذات التي ترمز للتاريخ وتشترك فيه»[٢]. ويمثل موقف بولتمن صلة مهمة بين الهرمنيوطيقا الوجودية المستمدة من هيدغر والآراء السوسيولوجية التي عرضها هابرماز واتباعه، لاحقاً.

عاشراً:

في الحقيقة، يتشكل أفق الحاضر باستمرار بصورة ينبغي لنا فيها أن يختبر أحكامنا المسبقة كلها باستمرار. وأن جزءاً مهماً من هذا الاختبار هو مواجهة الماضي وفهم التراث الذي جئنا منه. وبذا لا يمكن ان يتشكل أفق الحاضر من دون الماضي ولم يعد هناك أفق معزول للحاضر بل هناك آفاق تاريخية ؛ فالفهم يعدّ، دائماً، انصهار

---

(1) " The Problem of Hermeneutics," in Essays, Philosophical and Theological (1955),pp.252-53.

(٢) المصدر نفسه، p. 254.

هذه الآفاق التي نتصور وجودها بذاتها.

هانز ـ جورج غادامير،
«الحقيقة والمنهج»

أثار كتاب هانز ـ جورج غادامير **«الحقيقة والمنهج: نظرة في الهرمنيوطيقا الفلسفية»** Truth and Method: Outline for a Philosophical Hermeneutics، عندما ظهر عام ١٩٦٠، استجابة فورية وشديدة، ليس من جانب الفلاسفة حسب بل المؤرخين والعلماء الاجتماعيين والانسانويين من مختلف الحقول المعرفية أيضاً. وشكّل ظهوره خطوة جديدة، وشق اتجاهات جديدة لدراسة التراث الهرمنيوطيقي والمشروع الهرمنيوطيقي ذاته. وفي الوقت الذي حوّل فيه هيدغر الهرمنيوطيقا في **«الكينونة والزمان»** إلى أداة فلسفية لكشف الأبنية الأونطولوجية للوجود الإنساني (الدازين) عمل غادامير على تدوير اتجاه الهرمنيوطيقا الفلسفية الجديدة وأرجعها إلى أسسها التقليدية في العلوم الإنسانية وإلى المشكلات التي تواجهها. وشكلت الأفكار والحجج التي طرحها في **«الحقيقة والمنهج»** ومواضع أخرى، عنصراً فاعلاً في الجدالات الأيدلوجية التي حدثت في ألمانيا الغربية في الستينات وأوائل السبعينات. وبرهنت مراسلاته مع هابرماز أنها ذات أهمية عظمى تفوق ما تم نشره عن «جدل الوضعية» الشائع بين ثيودور أدورنو T. Adorno من جانب، وكارل بوبر Karl Popper وهانز البرت Hans Albert من جانب آخر[1].

ولكن نثمن موقف غادامير، من الأفضل تحديد علاقته بالتراث الهرمنيوطيقي منذ البدء. إذ تشكل هذه العلاقة عنصريّ الاتصال continuity

(1) The positivist Dispute in German Sociology (1976) (Sect. A, Bibl.: "Habermas").

والقطيعة rupture. فغادامير، مثل أسلافه، أضفى أهمية كبرى على مفهوم الفهم. لكنه بالمقارنة مع شليرماخر أو درويزن أو بويخ الذين تصوروا الفهم وسيلة للتغلب على المسافة التاريخية بين المؤول والظاهرة التاريخية، يؤكد غادامير طبيعة الفهم التاريخية، وأن أية تأويلات للماضي سواء أقام بها مؤرخ أم فيلسوف أم لساني أم دارس أدب هي إبداع زمان المؤول ومكانه مثلما أن الظاهرة قيد البحث هي إبداع حقيقتها في التاريخ. وهكذا يرى غادامير أن المؤول يسير في فهمه للماضي على هدي مجموع أحكامه المسبقة. وهذه تعدّ فرعاً من وجوده التاريخي أو وظيفته. ففلاسفة التنوير والمدرسة الوضعية لتاريخوغرافيا القرن التاسع عشر هم على خطأ إذا اعتقدوا أن الأحكام المسبقة شيء سلبي ينبغي للمؤرخ (ويمكن له) التغلب عليه في بحثه عن الحقائق الموضوعية. وعلى العكس من ذلك، يؤكد غادامير ان الحكم المسبق شرط ضروري للفهم التاريخي (وغيره). وتشتمل أفعال الفهم أو التأويل ـ المتماثلة أساساً عند غادامير ـ دائماً على جانبين مختلفين، هما بالتحديد: التغلب على غرابة الظاهرة المراد فهمها، وتحولها إلى موضوع مألوف يتحد فيه أفق الظاهرة التاريخية مع أفق المؤول.

وفضلاً عن ذلك، يؤكد غادامير أن الفهم يكون ممكنا لأن الموضوع الذي ينبغي فهمه والشخص المشترك في فعل الفهم ليسا كيانين غريبين تفصل بينهما فجوة الزمن التاريخي بل يكونان في البداية مرتبطين معاً. فالموضوع التاريخي وعملية المؤول الهرمنيوطيقي جزء من تراث (أو سلسلة) تاريخية وثقافية هائلة يطلق عليها غادامير تسمية «التاريخ الفعال». وتمثل هذه السلسلة التاريخية الفعالة العلة النهائية للأحكام المسبقة (الإيجابية منها والسلبية) التي توجه فهمنا. ويضيف غادامير قائلاً أنه نظراً

لأن هذه الأحكام المسبقة تعمل بوصفها شرطاً ضرورياً للفهم التاريخي، لابد من أن تكون موضوع التأمل الهرمنيوطيقي. وإن الاشتراك في مثل هذا التأمل الهرمنيوطيقي وتحديد موقفنا الهرمنيوطيقي هو ما يشير اليه غادامير بتطور «الوعي التاريخي الفعال» للفرد، أي وعي الفرد بالسلسلة التاريخية الفعالة التي يشكل هو جزءاً منها.

إن مفهوم السلسلة التاريخية الفعالة الذي صار يمثل (في الستينيات) نقطة انطلاق المناظرات بين المتمسكين بالهرمنيوطيقا الفلسفية من جانب، وممثلي الفلسفة الماركسية الجديدة الصارمة من جانب آخر[١]. إلا أنها كانت نقطة تقارب أيضاً بين الهرمنيوطيقا والنظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت، وقد اتضح ذلك في نقد هابرماز للعقيدة الموضوعاتية للعلوم الاجتماعية المعاصرة حينما أثار السؤال عمّا إذا «لم تكن العلوم الاجتماعية ـ مثل الإنسانيات ـ مرتبطة بأي فهم ضمني مسبق عندما تحاول وصف موضوعاً ما وصفاً منهجياً»[٢].

ولكن قبل أن نشرع بمناقشة أيٍ من القضايا التي أثارتها مناظرة غادامير ـ هابرماز، لابد أن نتناول، ولو بإيجاز، عنصراً أساسياً آخر في مفهوم الفهم الغاداميري: رأيه بالطابع اللساني أو اللسانية. فقد تعمق أحد الكتاب الأميركيان لأكثر من ذلك إلى الحد الذي زعم فيه أن «التحول اللساني» أكثر إسهامات غادامير أصالةً للهرمنيوطيقا، وعلى نحو ميّز آراءه عن آراء كتّاب

(1) Gadamer Festschrift Hermeneutik und Dialektik (1970) (Sect. C, bibl.) and to the volume Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik (1971). H.J. Sandkuhler in Praxis und Geschchtsbewusstsein (1973) has advanced a harsh criticism of Gadamer's philosophical hermeneutic from an orthod[illegible] Marxian point of view.

(2) Jugen Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, 2nd ed. (1975), p. 87. All quotes-including the motto of this section-are my translations.

القرن التاسع عشر[1]. إلا أن غادامير نفسه لم يزعم ذلك، بل على العكس، طالما أكد أهمية إسهامات شليرماخر وهمبولت للهرمنيوطيقا والتي تتضح بالتحديد في اكتشافهما للسانية الفهم[2]. ومع ذلك يتضح لقارئ **«الحقيقة والمنهج»** والكثير من دراسات غادامير أن مفهومه لطبيعة الفهم اللسانية لا يتطابق مع مفهوم شليرماخر وهمبولت بل ينحرف عنهما في بعض الطرق الأساسية : فهو لا يميز بوضوح ـ كما شليرماخر وهمبولت ـ بين اللغة والكلام واللسانية، التي تشير إلى جوانب مختلفة من الظواهر اللسانية. كما أنه يستخدم اللغة لتغطي مختلف المعاني وبما يسمح لدخول التناقضات والإبهام. وهو يرى أن إمكانية الفهم كله في اللغة ذاتها وتتمثل وظيفة اللغة بتحقيق الانصهار بين أفقيّ المؤول والموضوع التاريخي، والذي يميز فعل الفهم. لكن كيف تتمكن اللغة من تحقيق هذه الوظيفة الهرمنيوطيقية؟ لا يقدم لنا غادامير تحليلاً ظاهراتياً أو لسانياً لهذا الأداء المهم الذي تقوم به اللغة. وبهذا الصدد، نجد أن شليرماخر وهمبولت تجاوزا غادامير الذي تصور اللغة واللسانية بوصفهما حدثاً لسانياً تاريخياً يغلف كل من المؤول وموضوعه. ويتضح أن غادامير يرى ان اللغة واللسانية، اللتين تبدوان ملتحمتين معاً، تشابهان، إلى حد ما، كينونة الدازين الهيدغرية. لكن بدلاً من «تاريخ الكينونة» يقدم غادامير «تاريخ اللغة» أو، بتحديد أكبر، التاريخانية historicity اللسانية التي تكتنف ثقافتنا بأسرها.

---

(1) David Couzens Hoy ,The Critical Circle (1978), p. 5f..

وجدير بالذكر أن ترجمة هذا الكتاب صدرت باللغة العربية عن دار الجمل عام ٢٠٠٧، ترجمة: خالدة حامد. (المترجمة)

(٢) في مقالته "The Problem of Language in Schleirmacher's Hermeneutics" المنشورة في Schleirmacher as Contemporary, p. 68-84..

وهكذا يشكل الفهم والتأويل، عند غادامير، طابع كينونة تراثاتنا الثقافية كلها. وتكون هذه التراثات مطوقة باللغة. ولهذا السبب يستتبع ذلك أن الفهم والتأويل هما، قبل كل شيء، حدثان في سيرورة تاريخية، ولا يشكلان منهج معدد للعوم الإنسانية، إلا بشكل ثانوي.

إن مناقشة غادامير للمصطلحات الهرمنيوطيقية الرئيسة قد حددت استخدامها في المناقشات المعاصرة إلى حد كبير. ولم يشمل هذا الاستخدام الفلاسفة الاجتماعيين والسيوسيولوجيون الذين انضووا في نظريات مدرسة فرانكفورت حسب، بل ان الدراسات الأدبية، ضمن مقاربة التلقي التي طورها ياوس وآخرون، قد لجأت إلى أفكار مأخوذة من هرمنيوطيقا غادامير. وعلى الرغم من ان غادامير لم يطلق مزاعم منهجية محددة، كان لحججه نتائج منهجية واضحة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فمثلاً، ينفي غادامير الفرق بين الفهم والتأويل أو التفسير لأنه يرى أن «الهرمنيوطيقا الرومانسية» علمتنا أن «الفهم والتأويل متماثلان في التحليل النهائي»[1]. وقد تراجع ـ في فقرة أخرى من «**الحقيقة والمنهج**» ـ عن جزء من هذه المقولة وأكد «أن التفسير يكون ضمن «أفعال تَفَهُّم فوري» معينة متضمَنَاً في هذا الأفعال، إلى حد ما»[2] لذا فالتفسير لا يقوم إلا بجلب الفهم ووضعه في المقدمة. وينتج عن ذلك أن «التفسير ليس وسيلة لمساعدة الفهم، بل يدخل في معنى ما يتم فهمه «أي» اصبح التأويل جزءاً مما يُفهم»[3]. ومع ذلك يرى غادامير ان التأويل تفسير، دائما، لما يتم التعبير

---

(1) Wahrheit und Methode, p. 366..

(٢) المصدر نفسه، p. 376.

(٣) نفسه.

عنه بواسطة اللغة، وبذا ينبغي عد التفسير اللساني «ماهية التفسير تحديدا». ويبدو واضحاً (مثلما برهنت مناقشتنا لنظريات شليرماخر وهمبولت وبويخ بما فيه الكفاية) أن الفهم لا يتطابق مع التأويل مطلقاً ؛ فهو لا يتطابق مع الخطاب الهرمنيوطيقي (التفسير)، قطعاً. وان ارتباط ظواهر وعمليات هرمنيوطيقية معينة لا يدعم الرأي القائل بتطابقها، بل يستدعي، بدلا من ذلك، البحث بطبيعة ارتباطها.

وليس من الصعب إدراك الكيفية التي تشير بها الافتراضات التي قدمتها مدرسة تلقي التاريخ الأدبي إلى هرمنيوطيقا غادامير بوصفها مصدرها. إذ يرى غادامير ان التفسير بوصفه الجانب اللساني لفعل الفهم، يشكل التحقق التام لهذا الفعل. ويرى أيضاً أن هذا التحقق «ما هو سوى تجسيد للمعنى ذاته». فإذا كان تفسير نص معين والتحدث عن معناه يؤدي حقا إلى «تجسيد المعنى ذاته»، مثلما يصر على ذلك غادامير، فعندئذ ينبغي أن نعد معنى النص مطوق بتفسيره. وقد أطلق غادامير على السلسلة التاريخية لمثل هذه التفسيرات تسمية «التراث» ؛ فالأعمال الأدبية تحيا عبر تفسيراتها (عبر تلقيها) وتشكل جزءاً من الاتصال التاريخي الذي هو بحد ذاته لساني الطابع.

ولعل موقف غادامير ـ لو تطور إلى التطرف ـ لسمح لمعنى العمل أو النص بان يبدو في النهاية مطوقاً في مختلف تفسيراته، أي تلقياته المحددة. لذا، ما عادت هناك معاني نصية ينبغي فهمها بل تفسيرات ينبغي تفسيرها فقط. لكن لابد من توضيح أن غادامير نفسه يؤكد الخاصية المعيارية normative للنص إزاء المؤول وتأويلاته المتغيرة. ومع ذلك، فان زعمه ان الفهم والتأويل متماثلان يُلبس موقفه بالغموض بالنسبة لطالب الهرمنيوطيقا.

أحد عشر:

إن الزعم المشروع الذي تعلنه الهرمنيوطيقا إزاء الاستبداد المنهجي الكلي للعلوم التجريبية، مع كل ما تحمله من تبعات تطبيقية، لا يصرفنا عن مهمة المنهجية بالمرة. وأخشى أن هذا الزعم سيصبح إما فعالاً في تلك العلوم ـ أو لا شيء على الإطلاق.

جورغن هابرماز

أشار أحد المعلقين ـ في الآونة الأخيرة ـ إلى إن الاختلاف بين موقفي غادامير وهابرماز، بخصوص المفاهيم الهرمنيوطيقية الأساسية، يكاد يصبح تافهاً حالما نتوغل في أعماق الحجج التي قدماها في مناظرتهما الشهيرة[١]. إذ يبدو كما لو إن هابرماز قد عرّف، في هذه المناظرة، آراءه بما ينسجم وآراء فيلسوف هيدلبيرغ أكثر وأكثر. إن ما يعنينا في هذا السجال ليس جدارة الحجج التي قدمها هذين المشاركين، وما تتسم به من قدرة على الإقناع حسب، بل الأهم من ذلك هو الإحساس المتجدد بالواقع الذي حظيت به الهرمنيوطيقا على يديهما. فضلا عن ان كليهما برهن سعة اطلاعه على التراث الهرمنيوطيقي. ولابد لنا من ان نتذكر ان غادامير وضح في «الحقيقة والمنهج» آراءه إلى حد كبير من خلال نقده لأعلام هذا التراث ابتداءاً من عصر الأنوار إلى دلتاي. وعلى الصعيد نفسه استعمل هابرماز، في نقده لمختلف مدارس العلوم الاجتماعية المعاصرة ومنهجياتها، أفكار مستمدة من المنظرين الهرمنيوطيقيين وقارن في كتابه «في منطق العلوم السوسيولوجية» On the Logic of Sociological Sciences (1967)[٢] النظريات

---

(1) Zimmerli in Simon-Schaefer- Zimmerlii, theorie zwischen kritik und Praxis (1975), p. 79..

(2) Zur Logik und Sozialwissenschften(1975)..

الوضعية والتحليلية في هذه العلوم بآراء بعض الكتاب الهرمنيوطيقيين الرئيسين. ولم يتفق مع افتراضاتهم جميعا، وكان لاذع النقد لموقف الفلاسفة الهرمنيوطيقيين من المشكلات والقضايا المنهجية. ولهذا السبب، لغرض فهم نقطة انطلاق المناظرة الغاداميرية الهابرمازية، لابد من ان ننظر في تلقي هابرماز للتراث الهرمنيوطيقي، ولآراء غادامير على وجه الخصوص.

من السهل التعرف على العنصر الهرمنيوطيقي في نظرية هابرماز النقدية في نقده لمفهوم السوسيولوجيا عند ماكس فيبرMax Weber الذي يجده قاصراً ومبهماً معاً. ففي دراسته الموسومة «**الاقتصاد والمجتمع: نظرة في السوسيولوجيا التأويلية**» Economy and Society: An Outline of the Interpretive Sociology عرّف فيبر السوسيولوجيا بأنه العلم المعني بالفهم الهرمنيوطيقي للفعل الاجتماعي، وبذا فهو معنيّ بالتفسير الآني لمجراه ونتائجه»[1]. ونجد في هذا التعريف أن المنهجين، الفهم والتفسير الآني، يرتبطان معاً بعلاقة غير سهلة، بحسب ما يذكره هابرماز، على نحو يستدعي الشك والإرباك. ويؤكد ان فيبر لم يميز، بشكل سليم، بين فهم الدوافع التي تعيد تمثيل المعنى الذاتي الذي يستند إليه فعل اجتماعي محدد والفهم الهرمنيوطيقي للمعنى. ويرمز المصطلح الأخير إلى ملاءمة appropriation المعنى الذي تموضع إلى أحداث أو أعراف أو أعمال ثقافية. وفضلا عن ذلك يؤكد هابرماز أنه من خلال تحويل التاريخ كله إلى حاضر ستاتيكي، وقع السوسيولوجيون الوضعيون والامبريقيون المحدثون في مشكلة منهجية خطرة: حوّلوا معنى الظواهر الاجتماعية والثقافية التي وصلت

---

(1) Max Weber, p. 4..

إلينا من الماضي إلى محض حقائق امبريقية يمكن إخضاعها للتفسير الآني ؛ لذا اندلعت مجدداً الثنائية التقليدية بين مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية التي يبدو أن العلماء والإنسانيين المعاصرين قد تقبلوها تماما في عملهم اليومي. لكنها اندلعت هذه المرة في صميم العلوم الاجتماعية. ولهذا السبب وجّه هابرماز الأنظار صوب أعمال دلتاي وشوتز Shutz وآخرين ممن تتجاوز أفكارهم المنهجية تصور ماكس فيبر للسوسيولوجيا العلمي.

وفي أحد أقسام كتابه «**في منطق العلوم الاجتماعية**»، الذي يحمل عنوان «**المقاربة الهرمنيوطيقية**» The Hermeneutic Approach، يناقش هابرماز «**الحقيقة والمنهج**» ويركز على مفهوم «التاريخ الفعال» الغاداميري الذي يجده يحمل علامات المبدأ المنهجي الذي يمكن تطبيقه على التأويل النصي في العلوم الإنسانية. ولم ينسب غادامير مثل هذه المكانة الوظيفية لمفهومه مطلقاً، ومع ذلك لامه هابرماز بأنه أراد تحويل الهرمنيوطيقا إلى محض بحث في شروط الفهم المتعالية، وأهمل، بحسب ما يزعمه هابرماز، كل من المتطلبات المنهجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، والشروط الاجتماعية والمادية المتجسدة التي حددت تطور هذه العلوم. ويعتقد هابرماز ان غادامير ما يزال سجين أفكار الكانتية الجديدة لمدرسة ماربورغ، ذلك السجن الذي يشاطره فيه أستاذه هيدغر. ويرى هابرماز في أونطولوجيا هيدغر الوجودية صورة أخرى ليس إلا للكانتية التقليدية التي تتفلسف بمبادئ قبلية. ويتهم غادامير بأنه كان غير راغب بالتحول من «تحليل بنية التاريخانية المتعالية إلى دراسة التاريخ الكليّ الذي بنت فيه هذه الشروط نفسها لأول مرة»[1].

---

(1) Habermas, p. 281..

ونحن إذا تمعنا في موقف هابرماز عن كثب نجده ملتبساً أيضاً. فإذا كانت المقولات الهرمنيوطيقية تتشكل، حسب اعتقاده، من جزء لا يتجزأ من «التاريخ الكليّ»، الذي ينظر إليه بطريقة هيغلية ـ ماركسية ومن خلاله أيضاً، يصعب عندئذ رؤية الكيفية التي يمكن فيها معالجة المشكلات المنهجية الفعلية لمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية معالجة ناجحة على هذا الأساس. ولا يبدو أن ثمة صلة ضرورية بين فلسفة هابرماز التاريخية والسياسية والمقتضيات الأبستمولوجية التي تصاحب إيجاد هرمنيوطيقا معينة. وهذا يثير سؤالاً مهماً: هل تستطيع الهرمنيوطيقا ان تكون اكثر من محض دعوة تجريدية إلى التأمل «النقدي» في شروط المرء الاجتماعية والتاريخية، إن لم نُخضع مقولاتها البناءة إلى التحليل والتوصيف الابستمولوجيين؟

نُلاحظ أن هابرماز عدّ اعتقاد غادامير بالهرمنيوطيقا محض ميتانظرية تاريخية ونقدية في حين أمل، في الوقت نفسه، أن تكون هذه الميتانظرية هادياً لتطور مقولات هرمنيوطيقية محددة. ويعتقد هابرماز ان هذه المقولات مطلوبة لتخليص العلوم الاجتماعية من هيمنة المنهجيات التحولية الامبريقية. وقد عدّ هابرماز مفهومي اللغة واللسانية ومفهومي الاتصال والتفاعل من بين هذه المقولات الهرمنيوطيقية. وتوسع في صياغة المفهومين الأخيرين، إلى حد ما، من خلال اعتماد آراء دلتاي وشوتز، وأخيراً أفكار فتغنشتين.

وقد وجه ج. هـ. فون رايت G. H. Von Wright في كتابه «التفسير والفهم» Explication and Understanding (1971) انتباهنا صوب سمتين محددتين تشترك بهما الحركة الهرمنيوطيقية مع الفلسفة التحليلية عندما انبثقت من الأعمال الأخيرة لفنكلشتين Finklestein في إنكلترا، وهما الدور المركزي

الذي أعطي لفكرة اللغة والمفاهيم المتجهة صوب اللغة (مثل المعنى والفهم والقصدية)، والاهتمام المستمر بالمشكلات المنهجية في العلوم الاجتماعية والإنسانية.ولم تبق الصلة بين مدرستيّ الفكر غير ملحوظة؛ فهابرماز، في محاولته لتوسيع نطاق نظريته النقدية، كان عارفا تماما بإسهامات الفلاسفة التحليليين للفكر الاجتماعي لكنه لم يكن أول من أشار إلى العنصر الهرمنيوطيقي في الفلسفة التحليلية. فقد اتبع في حججه والاقتراحات التي قدمها الفيلسوف كارل أوتو آبل K.arl Otto Apel الذي جعل العلاقة بين الفلسفة التحليلية والتراث الهرمنيوطيقي أحد اهتماماته الأثيرة.

لقد كان آبل الأكثر أهلية لاستكشاف الاهتمامات الهرمنيوطيقية المشتركة لمدارس الفكر الأوربية والأنجلو ـ سكسونية لأنه يجمع براعة الفيلسوف وبراعة مؤرخ العلم والأفكار، فضلا عن كونه منظرا اجتماعيا موثوقاً. وبصفته فيلسوفاً، نراه مدينا لأونطولوجيا هيدغر الأساسية، وللظاهراتية إلا انه امتلك الوعي التاريخي والاهتمامات المنهجية عند دلتاي ومدرسته، التي جمعها له أستاذه ي. روثاكر E. Rothacker مؤلف بعض الدراسات المهمة في منطق العلوم الإنسانية. وقد تقصى آبل في إحدى دراساته المبكرة تطور مفهوم الفهم بالصورة التي يتجلى بها في الفلسفة والفكر العلمي والعلوم الإنسانية بدءا بنهايات العصور الوسطى وعصر النهضة وصولا إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[1] ونشر بعد سنوات قليلة عملا مهما آخر هو «فكرة اللغة في التراث الإنساني من دانتي إلى فيكو» The Idea of Language in the Humanist Tradition from Dante to Vico (1963، ١٩٧٥)[2].

(1) Das Verstehen (1955).

(٢) نفسه.

وتناول فيه جانباً هرمنيوطيقياً مركزياً في التراث الإنساني، مسلطاً ضوءاً جديداً، ومضيفاً في الوقت نفسه، بُعداً للمناقشات الهرمنيوطيقية في العلوم الإنسانية. وكان على اطلاع واسع بالأبعاد اللسانية التي تشتمل عليها مفاهيم الهرمنيوطيقا الأساسية عندما أخذ على عاتقه مهمة دراسة فلسفة فتغنشتين وغيره من الفلاسفة التحليليين. وتضمنت إسهاماته المهمة في هذا الصدد **«فتغنشتين ومشكلة الفهم الهرمنيوطيقي»** Wittgenstein and the Problem of Hermeneutic Understanding (1966) و **«الفلسفة التحليلية للغة والعلوم الإنسانية»** Analytic Philosophy of Language and Geistewissenchaften

ويتمثل دور آبل في المناقشة المعاصرة بالمفكر شديد الإدراك الذي يرفض أن يكون أسير مواقف أو حالات أيديولوجية عقيمة. وفي الوقت الذي تقبّل فيه فكرة الأساس المشترك لعلوم الطبيعة وعلوم الإنسان والمجتمع، رفض إخضاع الأخيرة إلى فكرة «العلم الموحد الشامل» المجدِبة على النحو الذي أراده المنظرون الوضعيون الجدد. وهكذا نجده يتواصل، بأهمية، في التراث المركزي للهرمنيوطيقا الكلاسيكية من خلال التأكيد ـ مثل درويزن ودلتاي من قبل ـ على استقلالية العلوم الإنسانية وعدم تحوليتها ـ لكنه في الوقت نفسه لا يرغب برفض الموقف العلمي الذي يميز العلوم الطبيعية، والذي يمكن ان نجده أيضاً في أقسام معينة من العلوم الاجتماعية. وهو يرى أن الاتجاهات الهرمنيوطيقية والعلمية لا تقصي، بل تكمل، أحدها الآخر. فمثلاً، لا يمكن، علمياً، إدراك حقيقة أن العلم الطبيعي يتطلب وجود مجتمع اتصال كشرط أساسي لوجوده، بل لابد من فهمه هرمنيوطيقياً. ويعد آبل ناقداً لموقف غادامير الميتاهرمنيوطيقي ويدافع عن فكرة الموضعة التي يمارسها التأويل في العلوم الإنسانية. ولهذا فان

تاريخ هذه العلوم، تبعا لما يراه آبل، يخبرنا ان التأويل ليس محض نشاط يتوسط الحاضر والماضي، أي انصهار الآفاق بتعبير غادامير، بل هو أيضاً سيرورة تنتج المعرفة من خلالها. كما يرى أن المعارف المتولدة عن العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية هي ممكنة لبعضها الآخر في كل مرحلة من تاريخنا الثقافي، وأن لكل منها جذوره في النطاق البيذاتي لمجتمع كلام معين بوصفه ضرورة قبْلية مشتركة.

وينتج عن ذلك أن آبل يرى ضرورة أن تكون مهمة الهرمنيوطيقا ذات حدين دائماً ؛ إذ ينبغي لها أن تعنى بالشروط القَبْلية للفهم كله، فضلاً عن المشكلات الهرمنيوطيقية الخاصة بالحقول المعرفية الفردية، بمعنى أنه ينبغي أن تكون متعالية وعامة إلى جانب كونها خاصة ومحددة. ومن هذا نجد أن آبل لم يحول الهرمنيوطيقا إلى تأمل ميتاهرمنيوطيقي، ولم يسمح بتذويبها لتكون فرعا من السوسيولوجيا النقدية، أو منهجاً للعلوم الاجتماعية. يبدو لي انه تم تناول هذا الرأي الأساس عن الهرمنيوطيقا ببراعة، وان كان المرء لا يتفق مع بعض أفكار ابل او انه يعارض نسجه العبقري لخيوط جمعها من مختلف تراث الحقول المعرفية.

وإذا القينا نظرة أخرى إلى الوراء، باتجاه مختلف المواقف، من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، سيلح عندئذ شيء واحد بالظهور: ان المساعي الهرمنيوطيقية العامة (أو الفلسفية) والمحددة يعتمد أحدها الآخر؛ فهرمنيوطيقا شليرماخر كانت أكثر تحديداً طالما كان القصد منها أن تكون عامة وكليّة. وقدم درويزن نظرياته في التاريخ وبويخ في الفيلوجيا الكلاسيكي وانطلقت رؤيتهما المحددة من فلسفة الإنسان الثقافية والتاريخية العامة، وكانت تعبيراً عنها. وربما كان موقف الهرمنيوطيقا الفلسفية السائد

في العقود الأخيرة وراء تعميق اهتمامنا بالمشكلات الهرمنيوطيقية أو يساعد، أحياناً، على تبصيرنا بها. إلا أن من غير الممكن الشك في أنها كانت ضارة أيضاً بطريق تقدم الهرمنيوطيقا الأصلية في الحقول المعرفية الفردية، كالدراسات الأدبية، مثلاً. ويقيناً كانت هناك بدايات جديدة واعدة، لا سيما في العلوم الاجتماعية، لكن بقيت،عموما، غير ملحوظة نسبيا خارج نطاق حقولها المعرفية الخاصة. فالمطلوب اليوم هو السعي الجاد للقضايا الهرمنيوطيقية من الداخل أو، على الأقل من منظور مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية. ولابد ان يتميز هذا السعي بأفق نظري وتداولي وتاريخي لضرورة أن يتعامل مع كل من القضايا الفلسفية العامة،والمسائل المنهجية الخاصة التي تواجه هذه الحقول اليوم. كما يستطيع المرء ان يتصور التاريخ النقدي للهرمنيوطيقا،أي دراسة مبادئها الأساسية واستراتيجياتها على النحو الذي انبثقت فيه أصلا بوصفها أجزاء لمختلف انساق الخطاب.

إن مصطلحات من قبيل «فهم» و «تفسير» و «تأويل» لابد من فهمها بوصفها تشترك بسياقات تاريخية وخطابية مختلفة. ويمكن تفسير التناقضات الواضحة والتداخلات المتكررة عند استعمال المصطلحات آنفة الذكر من خلال تقصي التغيرات والتحولات التي شهدتها هذه المصطلحات في مختلف الأنساق الهرمنيوطيقية. ففي مناقشتنا التاريخية، مثلاً، اكتشفنا أن مصطلح الفهم قد يرمز إلى ثلاثة معانٍ مختلفة، في الأقل، وإن كانت مرتبطة دلالياً[1]. وتماشياً مع هذه النتيجة لابد من التمييز بين الفهم الذي قد

---

(١) لقد تعاملت، بشيء من التفصيل والدقة، مع هذه الجوانب وغيرها من الأمور التي تخص مفهومي «الفهم» و «التأويل» في إسهامي في Yearbook of Comparative Criticsm, vol. X, (1983), p. 41-64 تحت عنوان: "Understanding and Interpretation: Toward a Definition of Literary Hermeneutics".

يكتسبه الفرد عند قراءة نص معين أو الاستماع إلى كلام شخص ما في العملية الهرمنيوطيقية التي تسمى فهما أيضاً، والتي أدت إلى هذا الفهم. وبالمقابل، ينبغي تفريق هذين المعنيين عن الفهم المتحصل كرديف للقدرة competence الهرمنيوطيقية، أي القدرات والمهارات المطلوبة للفهم السليم لتعبير لساني أو ثقافي إنساني معين. فقد يتناول الكاتب نفسه ظواهر هرمنيوطيقية مختلفة تماما في حين يستعمل الكلمة ذاتها. ولهذا السبب يكون الحديث عن الهرمنيوطيقا، بوصفها «منهجاً» للفهم، مضللا تماما.

لقد واصلت الهرمنيوطيقا الحديثة، منذ الأنوار إلى وقتنا هذا، ميلها نحو الجمع بين الاهتمامات النظرية والفلسفية من جهة والاهتمامات التطبيقية والنقدية من جهة أخرى. لكن الحقيقة هي أن المشروع الهرمنيوطيقي كان طوال تلك الفترة يستمد التوجيه والإرشاد من اتجاهين مختلفين:

الأول: من الرغبة بتفسير إجراءات حقل معرفي معين وضمانها (أي: التاريخ، دراسة الكتب المقدسة، الفيلولوجيا الكلاسيكي، اللاهوت، الفقه،علم الجمال أو اللسانيات). بهذا الصدد يمكن أن نرى الهرمنيوطيقا متعالقة بتاريخ حقل معرفي معين أو مجموعة حقول معرفية.

الثاني: من اهتمام فلسفي ذي عمومية أكبر يتعالى على حدود حقل معرفي معين واهتماماته المنهجية المحددة. ومع ذلك، غالباً ما يكون الحد الفاصل بين هذين التوجهين سائباً وأبعد ما يكون عن الفصل، وتشهد على ذلك كتابات شليرماخر أو درويزن أو همبولت أو بويخ. ويمكن تفسير ذلك، إلى حد ما، بحقيقة ان الاهتمامات الهرمنيوطيقية ترجعنا إلى دراسة المشكلات الابستمولوجية حتما، والتي تميل، بشدة، إلى تقويض أساس أية طريقة براجماتية خالصة للتعامل مع منهجية حقل إنساني معين. وربما

يكون من الأفضل عد الهرمنيوطيقا منطقاً للإنسانيات والعلوم الإنسانية بدلا من كونها منهجاً للفهم أو منهج الفهم لأنها، بهذا، ستكمل مفهوم منطق العلوم الطبيعية ونظريتها.

ولكي تعمل الهرمنيوطيقا بوصفها منطق العلوم الإنسانية، لابد من أن تضيف بعداً آخر لحقول اهتمامها التقليدية ؛ كان آبل مصيباً عندما رأى أن نهضة العلوم الإنسانية من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين مرتبطة بانهيار التحول المؤسسي لتراثاتنا الثقافية الذي كان فاعلاً للغاية حتى عصر الثورة الفرنسية ونهضة المجتمع الرأسمالي الصناعي:

ينبغي لسيرورة اتصال التراث، والتي لا يمكن ان يكون الإنسان موجودا من دونها، ان تتبنى شكلا من عصرنا ما بعد التاريخي يكون أكثر اختلافاً عما كان عليه في الحقبة التي سبقت نهضة العلوم التاريخية ـ الثقافية ـ الهرمنيوطيقية. إذ لا يمكن استعادة فورية «التطبيق» الدوغماتي ـ المعياري (المرسّخ مؤسسيا والملزم اجتماعيا) لفهم التراث ـ بالصورة التي تشكل بها في عصر الأنوار في أوروبا حتى عصرنا الراهن، في معظم الثقافات غير الأوربية لابد من ان تصبح سيرورة اتصال التراث معقدة، أي سيرورة متوسَّطة علمياً[1].

وفي العصر الذي أمست فيه سيرورة تحول المعرفة الثقافية التوسطية المهمة الأساسية للعلوم الإنسانية والتاريخية، ينبغي ان تخطو الهرمنيوطيقا خطوة أبعد وتحاول أن تتوسط الآن مختلف المواقف الهرمنيوطيقية التي

---

(1) K. - O. Apel, "Scientistic, Hermeneutics ,Critique of Ideology"..

تجدها متجسدة في تاريخ هذه العلوم. إذ لم تعد الاهتمامات المنهجية والنقدية كافية بحد ذاتها، كما ان تاريخ الفكر الهرمنيوطيقي نفسه بحاجة إلى اهتمام هرمنيوطيقي لان تاريخ العلوم الإنسانية والثقافية أصبح إشكالياً في نصف القرن الماضي ؛ فقد عصفت به موجة دائمة من المقاربات والاتجاهات والحركات الحالية «الجديدة» المتغيرة دائما، والتي تعيد تأويل الماضي، أي تغتصبه وتبتلعه عبر وجهات نظرها ضيقة الأفق. ومن ناحية أخرى، تشكل الإنجازات التي تتضمنها مختلف مواقف الماضي الهرمنيوطيقي (المصاحبة لتاريخ العلوم الإنسانية والثقافية) هيكلا من المعرفة والرؤى والبصائر التي لا يمكن التغافل عنها. فهو هيكل يمنحنا إدراكاً وفهماً أعمق للحالة الراهنة التي تعيشها علومنا الإنسانية وأطرها التاريخية والمعرفية والأبستمولوجية، وكذا الطابع متعدد الأبعاد الذي تتسم به مشكلاتنا التي ينبغي لنا مواجهتها.

هانز ـ جورج غادامير:
شمولية المشكلة الهرمنيوطيقية

لماذا أصبحت مشكلة اللغة تحتل في المناقشات الفلسفية الموقع المركزي نفسه الذي احتله مفهوم الفكر أو «التفكير بالفكرة» thought thinking ذاتها في الفلسفة قبل قرن من الزمان ونصف؟ سأحاول، من خلال الإجابة عن هذا السؤال، الإجابة بشكل غير مباشر عن السؤال المركزي للعصر الحديث ـ أي السؤال الذي فرضه علينا وجود العلم الحديث، وفحواه: كيف ترتبط نظرتنا الطبيعية للعالم ـ أي خبرتنا إزاء العالم الذي نعيش فيه حياتنا، بالمرجعية المجهولة والمحضة التي تواجهنا في آراء العلم. فقد تمثلت مهمة الفلسفة الحقيقية، منذ القرن السابع عشر، بالتوفيق بين هذا التوظيف الجديد لقابليات الإنسان الإدراكية البناءة وشمولية خبرتنا الحياتية. وقد عبرت هذه المهمة عن نفسها بطرق شتى منها المحاولة التي قام بها أبناء جيلنا لطرح موضوع اللغة على منصة الاهتمام الفلسفي. فاللغة طابع العمل الأساس لوجودنا في العالم، كما أنها الشكل الشمولي لبنية العالم. وبذا تكون تفوهات العلوم نصب أعيننا دائماً، وتكون ثابتة برموز لا تعبيرية. وتتمثل مهمتنا بإعادة ربط عالم التكنولوجيا الموضوعي، الذي تضعه العلوم تحت تصرفنا واختيارنا، بتلك النظم

الأساسية التي ليست بالاعتباطية ولا هي من صنع أيدينا، بل لا تحتاج إلا إلى اهتمامنا.

أرغب هنا في توضيح بضع ظواهر تتجلى فيها شمولية هذه المسألة. وقد أطلقت على وجهة النظر التي تتضمنها هذه الثيمة صفة «الهرمنيوطيقية»، وهو مصطلح طوره هيدغر الذي واصل المنظور النابع أصلاً من اللاهوت البروتستانتي، وقد نقله فيلهلم دلتاي إلى هذا القرن.

ما الهرمنيوطيقا؟ أود الانطلاق من تجربتيّ اغتراب للوعي التاريخي، ويمكنني توضيح مقصدي بكلمات قليلة. فالوعي الجمالي يحقق إمكانية ما بطريقة لا يمكن لنا إنكار قيمتها أو تقليلها، وهي تحديداً ربطنا لأنفسنا، سلباً أو إيجاباً، بنوعية الشكل الفني. وهذا ما يميز علاقتنا بالفن ضمن أوسع معنى لهذه الكلمة، أي المعنى الذي يتضمن ـ مثلما بيّن هيغل ـ العالم الديني بأسره لقدماء الإغريق الذين عاش الجمال لديهم حالة القدسية في الأعمال الفنية العينية التي ابتدعها الإنسان استجابة للآلهة. وعندما فقد عالم التجربة هذا مرجعيته الأصيلة والتراثية اغترب برمته إلى موضوع قرار جمالي. ومع ذلك علينا الإقرار في الوقت ذاته بأن عالم التراث الفني ـ أي المعاصرة الرائعة التي تتأتى لنا مع العديد من العوالم الإنسانية عبر الفن ـ أكثر من محض موضوع لقبولنا أو رفضنا الحر. فعندما يتوقف عمل فني معين عن الاستحواذ علينا، أ فليس صحيحاً انه يترك لنا حرية إقصائه عنا مجدداً أو قبوله أو رفضه بحسب شروطنا؟ وألا يكون الأمر صحيحاً إن قلنا إن هذه الإبداعات الفنية، التي وصلت عبر آلاف السنين، لم تبتدع لمثل هذا القبول أو الرفض الجماليين؟ إذ لم يوجد أي فنان من ثقافات الماضي المتسمة بالنشاط الديني قد أنتج عمله الفني وقد أضمر في داخله ضرورة أن

يتم تلقي إبداعه في ضوء ما ينطوي عليه هذا العمل ويقدمه، وضرورة أن تكون له مكانة في العالم الذي يعيش فيه الناس معاً. فوعي الفن ـ الوعي الجمالي ـ يكون ثانوياً دائماً قياساً بدعوة الحقيقة الفورية التي تنبع من العمل الفني ذاته. لذا، فعندما نحكم على العمل الفني على أساس نوعيته الجمالية، نجده عندئذ يغترب إلى شيء يكون مألوفاً لنا تماماً. ويحدث هذا الاغتراب إلى القرار الجمالي دائماً عندما نتراجع بأنفسنا ولا نكون منفتحين على الدعوة الفورية لما يستحوذ علينا. ولهذا كان أحد محاور تأملاتي في «الحقيقة والمنهج» هو أن السيادة الجمالية التي تطالب بحقوقها في تجربة الفن تمثل اغتراباً عند مقارنتها بالتجربة الموثوقة التي تواجهنا في شكل الفن ذاته. وقبل نحو ثلاثين سنة برزت هذه المشكلة على نحو مفاجئ ومشوه تماماً عندما حاولت سياسة الفن الاشتراكية القومية، كوسيلة لتحقيق غاياتها، انتقاد الشكلانية بالبرهنة على أن الفن مرتبط بشعب معين. وعلى الرغم من تلك الإساءة، لا يمكن أن ننكر ان فكرة ارتباط الفن بشعب معين تنطوي على رؤية أصيلة. فالإبداع الفني الحقيقي يبرز من مجتمع معين، ويكون هذا المجتمع متميزاً دائماً عن المجتمع المثقف المطلع على النقد الفني والمذعور منه أيضاً.

أما النمط الثاني من تجربة الاغتراب فهو الوعي التاريخي ـ أي الفن النبيل والمكتمل ببطىء المتمثل بإبقاء أنفسنا عند مسافة حرجة عند التعامل مع شهود الحياة الماضية. وقد قدم الوصف الشهير الذي ذكره رانكة لهذه الفكرة بأنها مدمرة للفرد، صيغاً عامة لمفهوم التفكير التاريخي: للوعي التاريخي مهمة فهم شهود الزمن الماضي كلها انطلاقاً من الاستغراق في حياتنا الحالية، ومعرفة الماضي بوصفه ظاهرة إنسانية، من دون أي غرور.

وقد حدد نيتشه في مقالته الشهيرة «استعمال التاريخ والإساءة إليه» التناقض بين المسافة التاريخية هذه والرغبة الفورية بتشكيل الأشياء التي تلتصق بالحاضر دائماً. وعرض في الوقت نفسه الكثير من آثار ما أسماه بالشكل «الإسكندري» الضعيف للرغبة الذي تجده في العلوم التاريخية الحديثة. كما قد نتذكر إشارته إلى ضعف التقويم الذي أصاب العقل الحديث لأنه أصبح شديد التعود على النظر إلى الأشياء في أضواء مختلفة ومتغيرة دائماً بحيث أصابه العمى وعجز عن تحديد موقفه مما يواجهه. وقد تقصى نيتشه آثار العمى الوضعية التاريخية عن القيم الذي يرجع تاريخه إلى الصراع بين العالم التاريخي المغترب وسلطات الزمن الحاضر الحياتية.

لاشك ان نيتشه شاهد مغتبط للغاية. إلا ان تجربتنا الفعلية للوعي التاريخي في المائة السنة الماضية قد علمتنا تماماً ان هناك صعوبات خطيرة تتضمنها دعوتها إلى الموضوعية التاريخية. وحتى في روائع المعرفة التاريخية تلك التي تبدو تحقيقاً تاماً لتدمير الفرد لذاته بالصيغة التي طالب بها رانكة، ما يزال هناك مبدأ لا لبس فيه لتجربتنا العلمية يقول بإمكانية تصنيف هذه الأعمال بدقة متناهية في ضوء الميول السياسية للعصر الذي كُتبت فيه هذه الأعمال، فعندما نقرأ «تاريخ روما» History of Rome لمومسن Mommsen نعرف من وحده القادر على كتابة هذا العمل، أي ان بإمكاننا ان نتعرف على الوضع السياسي الذي ناغم فيه هذا المؤرخ أصوات الماضي بطريقة لها مغزاها. كما نعرف ذلك أيضاً من حالة تريتشك Treitschke أو سيبل Sybel، وهذه أسماء قليلة بارزة في التاريخوغرافيا الروسية. وهذا يعني قبل كل شيء ان إتقان المنهج التاريخي لا يعبر عن واقع التجربة التاريخية كله. ولا يخالف أي فرد حقيقة ان السيطرة على

تحيزات حاضرنا إلى الحد الذي لا نسيء فيه مسألة أن فهم شواهد الماضي هدف قيم، إلا أن مثل هذه السيطرة لا تتوصل إلى فهم الماضي وانتقالاته تماماً. بل ربما كانت الأشياء غير المهمة في الدراسة التاريخية هي الوحيدة التي تسمح لنا بالتقرب من فكرة تدمير الفردية تماماً. في حين حافظت الإنجازات الإبداعية العظمى للمعرفة على شيء من سحر الانعكاس الرائع المباشر للحاضر في مرآة الماضي، والماضي في الحاضر. فالعلم التاريخي الذي يمثل التجربة الثانية التي أنطلقُ منها، لا يعبر إلا عن جزء من تجربتنا الفعلية ـ أي مواجهتنا الفعلية للتراث التاريخي ـ كما انه لا يعرف سوى هذا الشكل من التراث التاريخي المغترب.

إن من المكن مقارنة الوعي الهرمنيوطيقي بأمثلة الاغتراب هذه بوصفها إمكانية ذات شمولية أكبر لابد لنا من تطويرها. إلا ان على مهمتنا الأساسية في هذا الوعي الهرمنيوطيقي ان نتحاشى التشذيب truncation الإبستمولوجي الذي ذاب من خلاله «علم الهرمنيوطيقا» التقليدي في فكرة العلم الحديث. فإذا أمعنا النظر في هرمنيوطيقا شليرماخر، مثلاً، نجد أن رأيه بهذا الحقل المعرفي محدد بفكرة العلم الحديث بصورة غريبة. إذ أن تأويل هرمنيوطيقا شليرماخر يجعله يبدو صوتاً بارزاً بين أصوات الرومانسية التاريخية، إلا انه في الوقت ذاته أبقى اهتمام عالم اللاهوت المسيحي في ذهنه جلياً، عازماً على جعل تأويله، بوصفه مذهباً عاماً لفن الفهم، هرمنيوطيقا قيمة لتأويل الكتاب المقدس. وقد عرَّف شليرماخر الهرمنيوطيقا بأنها فن تجنب سوء الفهم، وأكد ضرورة اللجوء إلى الاهتمام المنهجي الخاضع للضوابط لاستبعاد كل ما هو غريب، وكل ما يؤدي إلى سوء الفهم ـ أي سوء الفهم الذي يوحي به الفاصل الزمني أو التغير في الاستعمالات

اللغوية أو تغير معاني الألفاظ وأنماط التفكير ـ ولا شك ان هذا بعيد جداً عن الوصف السخيف للمساعي الهرمنيوطيقية. إلا أن سؤالاً يتبادر هنا أيضاً: هل يُعرَّف الفهم على نحو ملائم عندما نقول أن الفهم هو تجنب سوء الفهم. ألا يفترض سوء الفهم، سلفاً، توافقاً عميقاً مشتركاً؟

أحاول هنا تسليط الضوء على تجربة مشتركة. فنحن نقول، مثلاً، ان الفهم وسوء الفهم يحدثان بيننا، أنا وأنت، إلا ان صياغة «أنا وأنت» تنم عن اغتراب كبير. إذ لا يوجد شيء مثل «أنا وأنت ـ إطلاقاً ـ أي لا يوجد لا «أنا» ولا «أنت» كواقعين أساسيين معزولين. فأنا أقول ان «أنا وأنت» تشير إلى نفسي بالمقابلة معك، إلا ان الفهم المشترك يسبق هذه المواقف دائماً. فجميعنا يعرف اننا عندما نقول «أنت» لشخص ما فإن ذلك ينطوي سلفاً على توافق عميق مشترك. وعند التفوه بهذه الكلمة يكون شيئاً ثابتاً موجوداً فعلاً، وعندما نحاول الوصول إلى اتفاق مشترك حول مسألة اختلفت آراؤنا بشأنها يدخل هذا العامل الأعمق حيز الفعل دائماً، وإن كنا نادراً ما نعرف به. وهنا يدفعنا علم الهرمنيوطيقا إلى الاعتقاد بأن الرأي الذي ينبغي لنا فهمه رأي غريب يسعى إلى إيقاعنا في شرك سوء الفهم، وإن مهمتنا استبعاد أي عنصر يمكن أن يزحف سوء الفهم من خلاله. ونحن ننجز هذه المهمة من خلال إجراءات التدريب التاريخي الخاضعة للسيطرة، وكذلك عبر النقد التاريخي والمنهج الذي يمكن السيطرة عليه والذي له صلة بقوى التقمص empathy السايكولوجي. ويبدو لي هذا الوصف قيماً من جانب معين، إلا انه، مع ذلك، لا يتعدى كونه وصفاً جزئياً لظاهرة الحياة الشاملة التي تشكل الـ «نحن» التي هي ماهية ما نحن عليه جميعاً. ويبدو لي أيضاً ان مهمتنا تتمثل بتجاوز النزعات التي تشكل أساس الوعي الجمالي والوعي

الهرمنيوطيقي الذي كان مقتصراً على تجنب سوء الفهم والتغلب على اغترابات سوء الفهم هذا».

وعندئذ، ما الذي يبدو أننا أسقطناه في هذه التجارب الثلاث، والذي يجعلنا شديدي الإحساس بتميز هذه التجارب؟ وما الوعي الجمالي عند مقارنته بغزارة ما وجه إلينا فعلاً، أي ما نطلق عليه لفظة «كلاسي» في الفن؟ ألم يتم، سلفاً، تحديد ما سيكون معبراً لنا وما سنجده مهماً؟ فكلما قلنا وبيقين غريزي، وإن كان خاطئاً ربما (إلا انه يقين قيم لوعينا للوهلة الأولى)، ان، «هذا كلاسي، وسيبقى كذلك» فإن الذي نتحدث عنه كشف قدرتنا على اتخاذ القرار الجمالي، فعلاً. ولا توجد معايير شكلية تماماً تستطيع إدعاء القدرة على تقرير المستوى الشكلي وإجازته فقط بالارتكاز إلى أساس براعته الفنية الفائقة. بل أن وجودنا الحسي ـ الروحي يمثل غرفة الرنين الجمالي التي تردد أصداء الأصوات الواصلة إلينا باستمرار، والتي تكون سابقة للقرار الجمالي الواضح كله.

إن الموقف مشابه لوعي التاريخي إذ ينبغي لنا هنا، أن نعترف بوجود مهام لا تحصى أمام المعرفة التاريخية ليس لها صلة بحاضرنا وبأغوار وعيه التاريخي. ولكن يبدو ان مما لا شك فيه ان أفق الماضي الأعظم، الذي تنبع منه ثقافتنا وحاضرنا، يؤثر فينا في كل ما نريده أو نتأمله أو نخشاه مستقبلاً. ولا يكون التاريخ حاضراً أمامنا إلا في ضوء مستقبليتنا. وكلنا تعلمنا من هيدغر هنا لأنه أظهر بالضبط أولوية المستقبلية بالنسبة لذاكرتنا وحفظنا الممكنين ولتاريخنا بأسره.

وقد طبق هيدغر هذه الأولوية على مذهبه في إنتاجية الحلقة الهرمنيوطيقية the hermeneutic circle وقد قدمتُ الصياغة الآتية لهذه الرؤية: ليست

قراراتنا تشكل وجودنا بالقدر الذي تشكله تحيزاتنا[1]. وهذه صياغة استفزازية لأني أستخدمها لأعيد مفهوم التحيز الإيجابي إلى نصابه بعد أن جرفه الاستعمال اللغوي لعصر التنوير الفرنسي والإنكليزي. ويبدو ان مفهوم التحيز لم يكن له المعنى الذي ألحقناه به أصلاً. فالتحيزات لا تكون غير مسوغة ومغلوطة بالضرورة بحيث تشوه الحقيقة حتماً. فالحق أن تاريخانية وجودنا تتطلب أن تمثل التحيزات، بالمعنى الحرفي للكلمة، التوجيه الأولي المباشر لقدرتنا كلها على التجربة. فالتحيزات انحرافات في تفتحنا على العالم. وببساطة نقول انها ظروف يمكننا من خلالها أن نجرب شيئاً ما بحيث يكون لما نواجهه معنى. ولا يعني هذا اننا محاطون بسور من التحيزات، ولا يمكن ان تنفذ من البوابات الضيقة سوى تلك الأشياء بإمكانها التلفظ بكلمة المرور، و«لن يقال شيء جديد هنا» بل على العكس، فإننا نرحب بالضيف الذي يَعِدُ بشيء جديد لفضولنا. لكن كيف لنا ان نعرف الضيف الذي نقر بأنه الشخص الذي لديه شيء جديد يقوله لنا؟ ألا يكون توقعنا واستعدادنا لسماع الجديد والمحدد بالضرورة بسماع القديم قد استحوذ علينا فعلاً؟ إن مفهوم التحيز وثيق الصلة بمفهوم المرجعية authority، كما توضح الصورة أعلاه الحاجة إلى الإصلاح الهرمنيوطيقي. ومع ذلك تبدو هذه الصورة مضللة، مثل أية صورة. فطبيعة التجربة الهرمنيوطيقية لا تعني وجود شيء خارجي ينشد القبول. بل هناك شيء مستحوذ علينا وتكون من خلاله بالضبط منفتحين على الجديد والمختلف والحقيقي. وقد وضح أفلاطون ذلك في مقارنته اللطيفة للغذاء الجسدي والغذاء الروحي: في الوقت الذي يمكننا فيه رفض الأول (بناء على مشورة الطبيب، مثلاً)، فإننا قد استهلكنا الثاني في أنفسنا حقاً.

---

(١) ينظر: WM , p. 261

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف لنا أن نجيز هذه المشروطية الهرمنيوطيقية لوجودنا بوجه العلم الحديث الذي يرتقي أو ينهار مع مبدأ كونه بلا نزوع وبعيد عن التحيزات. ولن نقوم بهذا التجويز قطعاً من خلال تقديم الإرشادات للعلم والتوصية بضرورة الالتزام بالقاعدة التزاماً شديداً ـ بغض النظر عن حقيقة ان مثل هذه التفوهات تنطوي في داخلها على شيء هزلي. ولن يسدي العلم هذا المعروف لنا. بل سيواصل المسير في مساره الخاص وبضرورة باطنية تتجاوز آفاق سيطرته. كما سيولد المزيد من المعرفة المثيرة وقوة السيطرة ولا يمكن أن يكون هناك مسار آخر. فعلى سبيل المثال، من غير المعقول إعاقة باحث في الوراثة لأن مثل هذا البحث يهدد إنتاج الإنسان الخارق(السوبرمان). وهنا لا تبدو المشكلة على نحو يتراوح فيه وعينا الإنساني قبالة عالم العلم ويواصل تطويره لنوع من اللاعلم. ومع ذلك لا يمكننا تحاشي ما اذا كان ما نعرفه عن مثل هذه الأمثلة التي لا ضرورة لها تماماً، كالوعي الجمالي والوعي الأخلاقي، لا يمثل مشكلة موجودة في العلم الطبيعي الحديث وموقفنا التكنولوجي من العالم. فإذا هيأ لنا العلم فرصة تشييد عالم جديد من الأغراض التكنولوجية التي تحول أي شيء حولنا، فإننا لا نقول عندئذ ان الباحث الذي اكتسب المعرفة الحاسمة بهذه الأمور قد التفت أصلاً إلى الاستعمالات التكنولوجية، فالباحث الحقيقي تحركه الرغبة بالمعرفة، ولا شيء سوى ذلك. ومع ذلك، لابد لنا، عند مقابلة حضارتنا كلها المرتكزة إلى العلم الحديث، أن نتساءل باستمرار عما إذا تم إسقاط أي شيء. فإذا بقيت الافتراضات المتعلقة بإمكانيات المعرفة والفعل شبه مظلمة، ألا ينتج عن ذلك ان اليد التي تطبق هذه المعرفة يد مدمرة؟

إن المشكلة شاملة حقاً، كما ان السؤال الهرمنيوطيقي، الذي حددته، لا يقتصر على المجالات التي انطلقت منها في أبحاثي التي كان اهتمامي الوحيد فيها ضمان الأساس النظري الذي يمكننا من التعامل مع العامل الأساسي للثقافة المعاصرة، أي العلم ونفعيته الصناعية والتكنولوجية تحديداً. فعلم الإحصاء يزودنا بمثال مفيد عن الكيفية التي يطوق بها البعد الهرمنيوطيقي نهج العلم بأكمله. وعلى الرغم من أن هذا مثال متطرف، نجده يوضح ان العلم يكمن دائماً تحت ظروف التجريب المنهجي المحدد، وإن نجاح العلوم الحديثة يعتمد على حقيقة ان التجريد يبطل إمكانيات التساؤل الأخرى. وتتجلى هذه الحقيقة في حالة علم الإحصاء وذلك لإن طابع الأسئلة الحدسي التي يجيب عنها الإحصاء يجعله ملائماً جداً للأغراض الدعائية. ولا بد للدعاية الفعالة حقاً من أن تحاول دائماً التأثير أولاً في قرار الشخص المخاطب وأن تضيق قابليات القرار لديه. وبهذا يبدو ان الإحصاء يبني لغة حقائق إلا ان الأسئلة التي تجيب عليها هذه الحقائق، والتي ستبدأ الحقائق بالتحدث عنها إذا ما طرحت أسئلة أخرى، هي أسئلة هرمنيوطيقية. ولن يُجوِّز معنى هذه الحقائق سوى البحث الهرمنيوطيقي ؛ وبذا سيجوِّز النتائج المتمخضة عنها.

إلا أن هذه كلها تخمينات، وقد استعملت دون عمد عبارة «التي تجيب عن الأسئلة التي تلائم الحقائق». والحق إن هذه العبارة تمثل البديهة الهرمنيوطيقية: لا يوجد توكيد ممكن لا يفهم كجواب لسؤال ما، ولا يمكن فهم التوكيدات إلا بهذه الطريقة. فهي في الأقل تفسد منهجية العلم الحديثة المؤثرة. فكل من يرغب بتعلم العلم عليه أن يتعلم إتقان منهجيته. إلا اننا نعلم ان مثل هذه المنهجية لا تضمن بأي حال إنتاجية تطبيقها. ففي

أية تجربة حياتية حقيقية يوجد شيء اسمه العقم المنهجي، أي تطبيق منهج ما على شيء لا يستحق المعرفة حقاً،على شيء لم يخصص كموضوع للبحث بناءً على سؤال حقيقي.

يعارض الوعي المنهجي الذاتي للعلم الحديث هذا الجدل قطعاً. فالمؤرخ مثلاً سيرد على ذلك بقوله: إن من اللطيف التحدث عن التراث التاريخي الذي من خلاله فقط تكتسب أصوات الماضي معناها، وتستلهم التحيزات التي تحدد الحاضر من خلاله. الا ان الوضع مختلف تماماً في مسائل البحث التاريخي الجاد. فعلى سبيل المثال، كيف يمكن لأحدهم ان يعني جدياً ان توضيح أساليب الضريبة في مدن القرن الخامس عشر أو عادات الزواج بين الإسكيمو تتلقى معناها في،البداية، من وعي الحاضر وتوقعاته؟ هذه أسئلة المعرفة التاريخية التي نعدها مهاماً مستقلة تماماً عن الحاضر.

يمكن للمرء في رده على هذا الاعتراض ان يقول ان تطرف وجهة النظر هذه مشابه لما نجده في سياقات بحثية صناعية كبرى، في أمريكا وروسيا قبل كل شيء. وأنا أقصد ما يسمى بالتجربة العشوائية التي لا يقوم فيها الفرد سوى بتغطية المادة دون الالتفات للتلف أو التكاليف وينتهز فرصة انه في أحد الأيام ستتمخض نتيجة مثيرة عن إجراء معين بين آلاف الإجراءات، أي سيتحول الأمر إلى جواب لسؤال يمكن للفرد التقدم من خلاله. ولا شك ان البحث الحديث في الإنسانيات سيسلك هذا الاتجاه إلى حد ما. فمثلاً، قد يفكر أحدهم بالطبعات الكبرى ولا سيما الفهارس الأكثر كمالاً. ولكن ينبغي أن يبقى السؤال قائماً حول ما إذا كان البحث التاريخي يزيد، خلال هذه الإجراءات، من فرص ملاحظة المعرفة الحقيقية المثيرة فعلاً الأمر

الذي يؤدي إلى إغناء معرفتنا من خلالها. وحتى ان كان بإمكانها ذلك، فقد يتساءل أحدهم: هل من المعتاد استخلاص مشاريع بحثية لا حصر لها (أي بعبارة أخرى، تحديد صلات الحقائق) من ألف مؤرخ بحيث أن المؤرخ الألف وواحد بإمكانه إيجاد شيء مثير؟ أنا بالتأكيد أرسم كاريكاتيراً للدراسة الحقيقية. بيد أننا نجد في كل كاريكاتير عنصراً من الحقيقة يحتوى على جواب غير مباشر لسؤال يقول ما الذي يصنع الدارس المنتج حقاً، هل هو تعلم المناهج؟ فالشخص الذي لا ينتج أي جديد بالمرة يقوم بذلك أيضاً. فالفنطازيا هي وظيفة الدارس الأساسية لأنها تنطوي عادة على وظيفة هرمنيوطيقية وتعطي إحساساً بما مشكوك فيه، وتفيد القدرة على التساؤل بأسئلة حقيقية وإنتاجية، ولا ينجح فيه عموماً سوى من يتقن مناهج علمه كلها.

وبوصفي تلميذاً لأفلاطون، فإني أحب تلك المشاهد التي دخل فيها سقراط في جدل مع المولعين بالسفسطة على وجه الخصوص، وأوصلهم بأسئلته إلى حالة اليأس، ولم يعد بمقدرتهم في النهاية تحمل أسئلته واتخذوا دور السائل المرغوب فيه كما يبدو. فما الذي حدث؟ لم يكن بإمكانهم التفكير بأي شيء يسألوا عنه ولم يكن لديهم أي شيء يستحق أن يخوضوا فيه ويحاولوا الإجابة عنه، إطلاقاً.

لقد توصلت إلى الاستنتاج الآتي من هذه الملاحظة. فقابليتنا على رؤية ما هو مشكوك فيه تمثل قدرة الوعي الهرمنيوطيقي الحقيقية. والآن، إذا كان الماثل أمامنا ليس التراث الفني لشعب معين أو التراث التاريخي أو مبدأ العلم الحديث في متطلباته الهرمنيوطيقية، بل تجربتنا كلها، فعندئذ نكون قد نجحنا، بحسب اعتقادي، في ربط تجربة العلم بتجربتنا الحياتية الشاملة

والإنسانية لأننا قد وصلنا الآن إلى المستوى الأساسي الذي يمكن لنا أن تسميه (مع يوهانز لوهمن Johannes Lohmann) «بالبناء اللساني للعلم»[١])، فهو يمثل وعياً يتأثر بالتاريخ ويقدم خطاطة أولية لإمكانات المعرفة كلها. وسأتغاضى عن حقيقة أن الدارس ـ حتى عالِم الطبيعة ـ قد لا يكون متحرراً تماماً من العرف والمجتمع ومن جميع العوامل الممكنة في بيئته. وما أعنيه تحديداً هو أنه يكتسب، في خبرته العلمية، أفكاراً مثمرة له من الإشعاعات غير المتوقعة التي تشعل فتيل الإلهام العلمي (مثل، تفاحة نيوتن الساقطة، أو أية ملاحظة عرضية أخرى) وليست «قوانين الاستدلال الصارمة».

إن الوعي الذي يتأثر بالتاريخ يكون متحققاً في ما هو لغوي. فبإمكاننا أن نتعلم من دارس اللغة المرهف الحس انه لا ينبغي ان تمد اللغة في حياتها وأطرادها محض شيء متغير، بل شيء له غائية في داخله. وهذا يعني ان الكلمات التي تصاغ، أي وسائل التعبير التي تظهر في اللغة لغرض التفوه بأشياء معينة، ليست ثابتة عرضاً لأنها لا تسقط تماماً في دائرة سوء الاستعمال. وبدلاً من ذلك يتم تشييد صياغة محددة للعالَم ـ وتجري هذه العملية وكأنها موجهة بالشكل الذي نلاحظه تماماً لدى الأطفال الذين يتعلمون النطق.

يمكننا توضيح ذلك إذا تمعنا في فقرة «التحليل البعدي» لأرسطو يصف فيها، بعبقرية، جانباً محدداً من تشكُّل اللغة[٢]. وتتناول هذه الفقرة ما

---

(1) Johannes Lohmann, Philosophie und Sprachwissenscaft (Berlin: Dunck & Humboldt, 1963).

(2) Aristotle, Posterior Analytics, 100 a 11 - 13.

أسماه أرسطو بـ epagoge، أي تشكل الشامل. فكيف يمكن الوصول إلى الشامل؟ نقول في الفلسفة: كيف نتوصل إلى مفهوم عام، لأنه حتى الكلمات في هذا المعنى تكون عامة، كما هو واضح، فكيف حدث أنها «كلمات»، أي كيف حدث أن كان لها معنى عام؟ إن الكينونة المدركة حسياً تجد، ضمن أول إدراك واضح لها، أنها في بحر عارم من المحفزات وتبدأ في نهاية أحد الأيام بمعرفة شيء ما. ويتضح أننا لا نقصد انه كان أعمى سابقاً، بل أننا عندما نقول «يعرف» know نقصد «يتعرف»recognize بمعنى أنه «يلتقط» شيئاً ما من جدول الصور المتدفق في الماضي. وان ما يُلتقط بهذه الطريقة يُستبقى بوضوح، لكن كيف؟ هل هو عندما يعرف الطفل أمه للمرة الأولى؟ وعندما يراها للمرة الأولى؟ لا.. إذن متى؟ وكيف يحدث ذلك؟ هل يمكن أن نقول حقاً بوجود حدث مفرد تقوم فيه المعرفة الأولى بتحرير الطفل من ظلمة عدم المعرفة؟ يبدو لي جلياً عدم استطاعتنا ذلك. وقد وصف أرسطو ذلك وصفاً رائعاً فهو يقول أن الأمر سيان عندما يكون الجيش مهزوماً يسوقه الذعر الشديد إلى أن يتوقف شخص ما في النهاية ويتطلع حوله ليرى هل ما زال العدو قريباً منه على نحو يهدده بالخطر. ولا يمكننا القول أن الجيش يتوقف عندما توقف جندي واحد فيه. ولكن توقف جندي آخر بعد ذلك، ولم يتوقف الجيش بفضل توقف الجنديين. إذن، متى توقف فعلاً؟ فجأة يدك الأرض مجدداً، ويطيع القائد مجدداً. وينطوي وصف أرسطو على تورية فكلمة «قائد» في اليونانية تعنيarche. أي «المبدأ الأساس» فمتى يكون المبدأ مبدءاً؟ وعبر أية قدرة؟ إن هذا السؤال، في حقيقته، معني بحوث الشامل.

وإن لم أسيء فهم التفسير الذي قدمه يوهانز لوهمن، فإن هذه الغائية

تحديداً تعمل في حياة اللغة باستمرار. فهو عندما يتحدث عن الميول اللسانية بأنها الفواعل الحقيقية للتاريخ الذي تتوسع فيه أشكال محددة، فإنه يعرف يقيناً انه يحدث في أشكال الإدراك هذه، أي «التوصل إلى موقف» كما يقول بذلك المثل الألماني الجميل .Zum , Stehen , Kommen وأعتقد ان الذي يتجلى هنا الطابع الحقيقي لتجربة العالَم الإنسانية كلها. فلا شك أن تعلم النطق يشكل مرحلة الإنتاجية الخاصة، وإننا جميعاً نحول، ضمن مسار الزمن، عبقرية الطفل البالغ من العمر ثلاث سنوات إلى موهبة رديئة وهزيلة. ولكن عند الانتفاع من التأويل اللساني للعالم الذي ينبثق في النهاية، يبقى شيء في إنتاجية بداياتنا حياً. فمثلاً نحن جميعاً عارفون بذلك في محاولة الترجمة أو الحياة العملية أو في الأدب أو في أي مجال آخر، أي أننا ألفنا الشعور الغريب والمزعج والمعذب الذي رافقنا دائماً طالما لم يكن لدينا الكلمة المناسبة. وعندما وجدنا التعبير المناسب (ولا يتطلب الأمر ان يكون هذا التعبير عبارة عن كلمة واحدة)، أي عندما نكون واثقين من أننا قد وجدناه، فعندئذ «يبقى» هذا التعبير، وهكذا يصبح شيئاً ما «باقياً». ومجدداً نتعثر في زحمة اللغة الأجنبية، التي يجعلنا تباينها اللامتناهي نفقد وجهتنا. وإن ما أصفه هنا بطابع تجربة العالم الإنسانية كلها. وأنا أصف هذه التجربة بأنها هرمنيوطيقية لأن السيرورة التي نصفها تتكرر باستمرار طوال تجربتنا المألوفة. إذ يوجد، دائماً، عالَم مؤوّل فعلاً، ومنظَّم في علاقاته الأساسية تماماً تخطو فيه التجربة كأنها شيء جديد، وتبطل ما قاد توقعاتنا وتخضع إعادة التنظيم ذاته إلى الثوران. ولا يمثل سوء الفهم والتغريب العوامل الأولية، ولهذا يمكن أن ننظر إلى تحاشي سوء الفهم بأنه مهمة الهرمنيوطيقا تحديداً، والعكس صحيح تماماً. وان دعم الفهم المألوف

والمشترك يمكن وحده من المجازفة بالغريب، وانتزاع شيء ما من ذلك الغريب وبذا يتم توسيع تجربتنا عن العالم وإغناؤها.

توضح هذه المناقشة الكيفية التي يتوجب منها فهم دعوى الشمولية المناسبة للبعد الهرمنيوطيقي. فالفهم مرتبط باللغة. إلا ان هذا التوكيد لا يقودنا إلى أي نوع من النسبية اللسانية فنحن نعيش حقاً ضمن لغة معينة، بيد أن اللغة ليست نسقاً من الإشارات التي نرسلها بمساعدة جهاز تلغراف في دائرة أو محطة للإرسال. وهذا ليس كلاماً لأنه لا ينطوي على لا تناهي الفعل الخلاق لسانياً والمجرَّب عالمياً. وفي الوقت الذي نعيش فيه لغة ما كلياً، فإن حقيقة قيامنا بذلك لا تشكل نسبية لسانية وذلك لانتفاء وجود العبودية في اللغة ـ ولا في لغتنا المحلية. وجميعنا يقاسي ذلك عندما نتعلم لغة أجنبية، ولاسيما في الرحلات التي نتقن فيها اللغة الأجنبية إلى حد ما. إذ يعني إتقان اللغة الأجنبية، تحديداً، أننا حينما نتحدث بها فعلاً في البلاد الأجنبية لا نستشير، باطنياً، عالَمنا ومفرداته باستمرار. وكلما تحسنت معرفتنا باللغة، قل اختلاسنا لمثل هذه النظرة السريعة للغتنا المحلية. ونظراً لعدم معرفتنا اللغة الأجنبية معرفة وافية تماماً، يراودنا مثل هذا الشعور دائماً. إلا انه مع ذلك يمثل كلاماً حقاً وان كلاماً حقاً وإن كان متلعثماً، لأن التلعثم عائق بطريق الرغبة بالتحدث، ويكون بذلك مفتوحاً أمام عالم التعبير الممكن واللامتناهي. وضمن هذا المعنى، تكون أية لغة نعيش فيها لا متناهية، ومن الخطأ التام استنتاج تشعب العقل بسبب وجود مختلف اللغات لأن العكس صحيح تماماً. فمن خلال تناهينا تحديداً، أ ي خصوصية وجودنا المتجلي حتى مع تنوع الحوار، يكون الحوار اللامتناهي مفتوحاً باتجاه الحقيقة التي نمثلها نحن.

إن صح ذلك، فإن علاقة عالمنا الصناعي الحديث الذي يشيده العلم الذي وصفناه في البداية، تنعكس كالمرآة على مستوى اللغة قبل كل شيء. فنحن نعيش في عصر يحدث فيه اتزان متزايد في أشكال الحياة كلها ـ أي المتطلب الضروري عقلانياً لإدامة الحياة على كوبنا. فمثلاً، لا يمكن التغلب على مشكاة الغذاء بالنسبة للبشرية إلا من خلال محاصرة التبديد المسرف الذي اكتنف الأرض. وما لا مفر منه أن العالم الآلي الصناعي يتوسع في حياة الفرد كنوع من نطاق الكمال التقني. فعندما نسمع عشاق العصر الحديث يتحدثون إلى بعضهم فإننا كثيراً ما نتساءل ما إذا كانوا يتصلون بالكلمات أو برموز إعلانية ومصطلحات تقنية من لغة علامات signs العالم الصناعي الحديث، كما أن اتزان أشكال حياة العصر الصناعي يؤثر أيضاً في اللغة حتماً. والحق أن إفقار مفردات اللغة يتنامى بشكل هائل وبذا يتسبب في تقريب اللغة من نظام العلامات التقنية. ولا يمكن مقاومة ميول الموازنة التي من هذا النوع. ومع ذلك. وعلى الرغم من وجود مثل هذه الميول، لا يزال البناء المتزامن لعالمنا في اللغة ملحاً كلما رغبنا بقول شيء إلى بعضنا. وهذا بدوره يفضي إلى العلاقة الفعلية بين الناس معاً. فكل واحد من هؤلاء يمثل للوهلة الأولى نوعاً من الحلقة اللسانية وتحتك هذه الحلقات اللسانية مع بعضها وتلتحم أكثر فأكثر. وتحدث اللغة مجدداً في المفردات والنحو، كما هو حالها دائماً، ولا يمكن أن تحدث مطلقاً من دون اللاتناهي الداخلي للحوار المطرد بين كل متحدث وشريكه في الحوار، وهذا هو البعد الأساس للهرمنيوطيقا. ويمثل الكلام الحقيقي الذي يدلي بشيء ما ولا يقدم، لهذا السبب، إشارات معدة سلفاً، بل يبحث عن الكلمات التي يصل الفرد إلى الشخص الآخر من خلالها، المهمة الإنسانية الشمولية ـ إلا أنها مهمة خاصة لرجل اللاهوت المكلف بقول المزيد عن رسالة مكتوبة.

مهمة الهرمنيوطيقا

تسعى هذه المقالة إلى وصف المشكلة الهرمنيوطيقية بالصورة التي أتلقاها وأتصورها، قبل الشروع بتقديم إسهامي في الجدل الدائر عنها. ولن اقتصر هنا على توضيح عناصر الإقناع فيها حسب، بل الركائز التي تجعل من المشكلة الهرمنيوطيقية معضلة، لأنني ارغب بقيادة التأمل الهرمنيوطيقي إلى الموضوع الذي يؤدي، من خلال تلك المشكلة الداخلية المستعصية على الحل، إلى توجه مهم سوف يمكنه من خوض نقاش جاد مع علوم النص، من السيميولوجيا إلى التفسير ـ التأمل ـ الديني exegesis

سأتبنى هنا التعريف العملي الآتي للهرمنيوطيقا: هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها بتأويل النصوص. ولهذا فإن الفكرة الأساسية في الهرمنيوطيقا ستكون إدراك الخطاب discourse بوصفه نصا. وهنا، ستكون الطريق سالكة أمام محاولة حل المشكلة الهرمنيوطيقية المركزية وهي التعارض، الذي أراه يصل حد الكارثة، بين التفسير والفهم. ولذا فإن أي بحث متكامل بين هذين المفهومين، اللذين تميل الهرمنيوطيقا الرومانسية إلى تفكيكهما، سوف يقود أبستمولوجياً إلى إعادة توجيه الهرمنيوطيقا، بما يتطلبه مفهوم النص نفسه.

أولاً: من الهرمنيوطيقا الإقليمية إلى الهرمنيوطيقا العامة:

إن تقويم الهرمنيوطيقا على النحو الذي اقترحه يمتد باتجاه صياغة المشكلة المستعصية التي هي نفسها مثار بحثي. ولهذا السبب لا يكون هذا

العرض محايداً، بمعنى أنه لن يكون متحرراً من الافتراضات المسبقة. وفي الواقع فإن الهرمنيوطيقا نفسها تحذرنا من وهم الحياد أو التظاهر به.

أرى بدءاً، أن تاريخ الهرمنيوطيقا الراهن تهيمن عليه مسألتان. تميل الأولى، باطراد، إلى توسيع هدف الهرمنيوطيقا بطريقة تندمج فيها الهرمنيوطيقا الإقليمية كلها في هرمنيوطيقا عامة واحدة. إلا أن حركة فك الأقلمة deregionalisation هذه لا يمكن الاستمرار بها إلى النهاية ما لم تخضع الاهتمامات الابستمولوجية للهرمنيوطيقا ـ أي جهودها الرامية إلى تحقيق مكانة علمية ـ إلى الاهتمامات الأونطولوجية لكي يتوقف الفهم عن الظهور بصفة نمط من المعرفة حسب، بل بوصفه طريقة كينونة وطريقة للارتباط بالكينونات الأخرى. ولهذا، ينبغي أن تصاحب حركة فك الأقلمة حركة تنظر في الأسس نفسها التي من خلالها لا تصبح الهرمنيوطيقا عامة حسب، بل أساسية أيضاً. ولنحاول الآن تتبع هذه الحركات.

١ ـ موقع التأويل الأول

إن أول قطاع محلي «تسعى الهرمنيوطيقا إلى تعريته هو اللغة، وبتخصيص اكبر اللغة المكتوبة. ومن المهم إدراك حدود هذا القطاع المحلي لأن مشروعي يمكن أن يعد محاولة (إعادة أقلمة) الهرمنيوطيقا من خلال مفهوم النص. ولهذا السبب من المهم أن نكون دقيقين بشأن أسباب ارتباط الهرمنيوطيقا بعلاقة امتيازية مع قضايا اللغة. ويبدو لي أن بالإمكان البدء بالسمة التي تميز اللغات الطبيعية والتي تستدعي فعل التأويل حتى عند مستوى الحوار الابتدائي والعادي جدا، وأعني بها تعدد الدلالات، أي الخصيصة التي من خلالها يكون لكلماتنا اكثر من معنى واحد حينما يُنظر إليها خارج نطاق استعمالها في سياق محدد. ولن اهتم بمسائل الاقتصاد

التي تسوغ اللجوء إلى شفرة معجمية lexical code معينة متعددة الدلالة. إن ما يعنينا في هذه المناقشة هو تعدد دلالات الكلمات يكافئه الدور الانتقائي للسياقات، الذي تحدد من خلاله قيمة الكلمات في رسالة message محددة يوجهها المتكلم إلى المستمع في موقف معين، أي ان حساسية السياق هي التتمة الضرورية والمقابل الأساس لتعدد الدلالات. وهكذا فإن استعمال السياق يشتمل، أيضاً، على نشاط التمييز الذي يُمارَس عند تبادل الرسائل الحسية بين المتحاورين ويتخذ من تفاعل السؤال والجواب أنموذجاً له. ويطلق على نشاط التمييز هذا اسم «التأويل» فهو يتوقف على التعرف على الرسالة الوحيدة المعنى نسبيا التي بناها المتكلم بتعدد دلالي يستند إلى المعجم المشترك. وتتمثل مهمة التأويل الأولى والأساسية في إنتاج خطاب أحادي المعنى نسبياً بكلمات متعددة الدلالة، ولتعريف قصد «أحادية المعنى» في تلقي الرسائل».

وضمن حلقة تبادل الرسائل الواسعة، تشغل الكتابة حقلا معينا يسميه دلتاي «تعبيرات الحياة التي تثبتها الكتابة»[1]. وتتطلب هذه التعبيرات عملا محددا من التأويل ينبع من إدراك الخطاب بوصفه نصاً. ولنحاول أن نقول الآن انه مع الكتابة لم تعد شروط التأويل المباشر عبر تفاعل السؤال والجواب، وهكذا عبر الخطاب، متحققة فعلا، ولهذا السبب ثمة حاجة إلى تقنيات محددة لرفع سلسلة العلامات sings المكتوبة إلى الخطاب ولتمييز الرسالة بتشفيرات مفروضة غريبة عن إدراك الخطاب بوصفه نصا.

(١) ينظر: د. دلتاي Origine et Development de Monde de L Espirit Lhermeneutique (باريس: اوبيه، ١٩٤٧)، ولا سيما .p. 319-322 , 333 أما الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب فهي The Development of Hermeneutics، في Selected Writings تحرير وترجمة هـ ب ريكمن (كامبرج: مطبعة جامعة كامبرج ١٩٧٦).

٢ ـ ف. شليرماخر

تبدأ حركة فك الأقلمة بمحاولة استخلاص مشكلة عامة من نشاط التأويل الذي يندمج في كل وقت بنصوص مختلفة. وقد تمثل إنجاز شليرماخر بتمييز هذه الإشكالية المركزية. فقبله كان ثمة نشاطان تأويليان: النصوص الكلاسيكية، ولاسيما تلك التي تعنى بالتراث اليوناني ـ اللاتيني، وتفسير النصوص المقدسة للعهدين القديم والجديد. ونجد في كل من هذين الحقلين إن عمل التأويل يتباين مع تنوع النصوص. ولهذا السبب تتطلب الهرمنيوطيقا العامة من المؤول أن يرتقي فوق مستوى التطبيقات الجزئية ويميز العمليات التي يشترك بها فرعا الهرمنيوطيقا العظيمان. ولتحقيق ذلك ينبغي الارتقاء، لا فوق تجزيئية النصوص حسب، بل فوق تجزيئية القواعد والوصفات التي يتشتت فيها فن الفهم. إذ أن الهرمنيوطيقا قد ولدت مع محاولة رفع التفسيرات الدينية والفيلولوجيا إلى مستوى «التكنولوجيا» التي لا تقتصر على جمع العمليات غير المترابطة، حسب.

إن هذا الخضوع، من جانب قواعد التفسير الديني الجزئية والفيلولوجيا، لإشكالية الفهم العامة شكل تحولا يقارن تماما بالتحول الذي أحدثته الفلسفة الكانتية في موضع آخر، ولاسيما في ما يتعلق بالعلوم الطبيعية. وهكذا يمكن القول أن الكانتية تشكل أفق الهرمنيوطيقا الفلسفي الأقرب. وتتمثل روح النقد العامة، كما نعلم، بقلب العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الكينونة .being إذ ينبغي قياس القدرة على المعرفة قبل مواجهة طبيعة الكينونة. ومن السهل أن نشاهد، ضمن المناخ الكانتي أن بإمكان المرء بناء مشروع ربط قواعد التأويل، لا بتنوع النصوص وتنوع الأشياء المذكورة في

النصوص، بل بالعملية المركزية التي توحد مجالات التأويل المتنوعة. وحتى لو لم يكن شليرماخر نفسه واعيا إلى أن ما يحدث في الفلك التفسيري الديني والفيلولوجي هو ثورة كوبرينكية ينفذها كأنه في فلسفة الطبيعة، فلا ريب في أن دلتاي كان يعي ذلك، وهو يكتب تحت تأثير المناخ الكانتي الجديد، أواخر القرن التاسع عشر. ولكن سيتوجب أولاً إجراء توسيع يحدث عند شليرماخر، وتحديداً: إدخال علوم التفسير الديني والفيلولوجيا في نطاق العلوم التاريخية، وعند ذاك فقط ستظهر الهرمنيوطيقا بصفة استجابة عالمية للفجوة الكانتية الكبرى التي أدركها للمرة الأولى هيردر Herder واعترف بها كاسيرر Cassirer ومؤداها انه ليس ثمة صلة بين الطبيعة والأخلاق ضمن الفلسفة النقدية.

ومع ذلك لم يكن الأمر محض ملء فجوة في الكانتية، بل كان أيضاً مسألة تثوير المفهوم الكانتي عن الذات. فالكانتية، بسبب اقتصارها على بحث الشروط الشمولية للموضوعية في الطبيعة والأخلاق، لم تستطع أن تجلب إلى دائرة الضوء سوى العقل غير الشخصي، حامل شروط إمكانية الأحكام الشمولية. ولم تتمكن الهرمنيوطيقا من الإضافة إلى الكانتية من دون أن تأخذ من الفلسفة الرومانسية قناعتها الأساسية جدا ومؤداها أن العقل هو اللاوعي الإبداعي الذي يعمل عند الموهوبين. ولهذا حمل برنامج شليرماخر الهرمنيوطيقي علامة مزدوجة: علامة رومانسية منن خلال سعيه إلى العلاقة الحية مع عملية الإبداع، وعلامة نقدية من خلال رغبته بتوسيع قواعد الفهم الصالحة شموليا. وربما تبقى الهرمنيوطيقا متميزة بهذا الانتماء المزدوج: رومانسي ـ نقدي، ونقدي ـ رومانسي. فالاقتراح المطروح ضد

سوء الفهم في ظل القول الشهير «توجد الهرمنيوطيقا حيثما وجد سوء الفهم»[١] هو اقتراح نقدي، أما الاقتراح الذي ينادي بـ «فهم المؤلف افضل مما يفهم نفسه»[٢] فهو رومانسي.

وعلى هذا النحو نرى أن شليرماخر، في الملاحظات التي كتبها بصدد الهرمنيوطيقا والتي لم تتحول إلى عمل كامل، خلف لمن جاء بعده مشكلة مستعصية وخطاطة أولية. فالمشكلة التي صارعها هي العلاقة بين شكلين من التأويل: التأويل (النحوي) والتأويل (التقني). وقد أبقى على هذا الفرق في عمله كله إلا أن دلالته تغيرت مع السنين، إذ أننا لم نعرف قبل الطبعة التي قدمها كيميرل Kimmerle[٣] أي شئ عن ملاحظات سنة ١٨٠٤ والسنوات التي أعقبتها. وهكذا فقد عزي لـ شليرماخر موقف سايكولوجي، على الرغم من أن شكلي التأويل كانا متساويين منذ البداية. ويعتمد التأويل النحوي سمات الخطاب التي تشيع في ثقافة ما، أما التأويل التقني فيهتم بفردانية رسالة الكاتب، بل عبقريته. وعلى الرغم من أن التأويلين يتمتعان بمكانة متساوية، لا يمكن تطبيقهما في الوقت نفسه. ويوضح شليرماخر هذا الأمر بوضوح تام: أن تأخذ اللغة المشتركة بنظر الاعتبار يعني أن تنسى الكاتب، في حين انك حينما تفهم المؤلف فانك تنسى لغته، التي تم تجاوزها،

---

(١) ف شليرماخر Hermeneutik und Kritik الجزء الرابع من Sammtliche Wereke تحرير: ف ليوك (برلين: ريمير، ١٩٣٨) ولاسيما١٥-١٦. ينظر أيضاً: هانز. جورج غادامير (الحقيقة والمنهج) Wahrheit und Methode (توبغن: ج. ب موهر، ١٩٦٠) وسنرمز له من الآن بالرمز WM، p. 173. أما الترجمة الإنجليزية له فهي: Truth and Method (لندن: شيد وارد ١٩٧٥)، وسنرمز لها من الآن بالرمز TM، (p. 163.)

(٢) ف. شليرماخر، Hermeneutik، تحرير، هـ. كيميرل (هيدلبيرغ: كارل ونتر، ١٩٥٩)، p. 56.

(٣) ظهرت هذه الطبعة في: Abhandlungen der Heidlberger Akademie der Wissenschaften Phil-hist , Klasse , [illegible] (1959).

فنحن إما أن ندرك ما هو مشترك أو أن ندرك ما هو خاص. وتطلق على التأويل الأول صفة «الموضوعي» لأنه معني بالسمات اللغوية المتميزة عن المؤلف، لكنه «سلبي» أيضاً لأنه يشير فقط إلى حدود الفهم وتؤثر قيمته النقدية في أخطاء معنى الكلمات حسب. أما التأويل الثاني فتطلق عليه صفة «التقني» بسبب مشروع التكنولوجيا Kunstlrhre تحديدا. وقد تحققت مهمة الهرمنيوطيقا السلمية في هذا النوع الثاني من التأويل. أما الأمر الذي ينبغي الوصول إليه فهو ذاتية الشخص الذي يتكلم اللغة التي يتم نسيانها، إذ تصبح اللغة هنا أداة لخدمة الشخصية الفردانية. ويسمى هذا التأويل «إيجابيا»، لأنه يصل إلى فعل الفكر الذي انتج الخطاب. فإن أحد شكلي التأويل لا يقوم بإقصاء الشكل الآخر، بل أن كل واحد منهما يتطلب مواهب متميزة، مثلما يكشف ذلك ما يقابلهما من غلو الأول بسبب التحذلق، أما غلو الثاني فبسبب الضبابية.

ولم يتسيد النوع الثاني من التأويل الأول إلا في نصوص شليرماخر المتأخرة، واصبح الطابع النقدي (التكهني) للتأويل أساساً لطابعه السايكولوجي. لكن حتى ذلك الحين لم يقتصر التأويل السايكولوجي ـ وهذا المصطلح يعد بديلا عن «التأويل التقني» ـ على إيجاد صلة بالمؤلف مطلقا. فهو يشير إلى موضوعات نقدية في نشاط المقاربة: الشخصية الفردانية التي لا يمكن إدراكها إلا بالمقاربة والمضارعة. وهكذا فان الهرمنيوطيقا الثانية تشتمل على عناصر تقنية واستدلالية. فنحن لا ندرك الشخصية الفردانية مطلقا، بل ندرك اختلافها عن غيرها وعن أنفسنا. وهكذا تعقدت صعوبة التوفيق بين نوعي الهرمنيوطيقا من خلال فرض زوج ثان من التضادات: (التنبؤ والمقارنة) على الزوج الأول (النحوي والتقني). ويقدم

الخطاب الأكاديمي The Academic Discourse[1] دليلا آخر على هذه العقبة الخطيرة التي يواجهها مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة. وأنا أرى أن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نتخطى هذه العقبة هي توضيح علاقة العمل بذاتية المؤلف وتغيير التركيز التأويلي على البحث المكثف عن الذوات الخفية إلى التركيز على مغزى [illegible] العمل نفسه ومرجعه reference؟.

إلا أن من الضروري، أولاً، دفع مشكلة الهرمنيوطيقا المستعصية إلى ابعد من ذلك من خلال دراسة التطور الحاسم الذي حققه دلتاي عندما اخضع إشكالية الفيلولوجيا والتفسير الديني إلى إشكالية التاريخ. إذ أن هذا التطور، بمعنى الشمولية العظمى، هو الذي يمهد الطريق أمام إزاحة الابستمولوجيا وصولا إلى الأونطولوجيا، بالمعنى الراديكالي الأعظم.

٣ ـ ف. د. دلتاي

يقع دلتاي في نقطة تحول الهرمنيوطيقا النقدية التي يتم فيها تصور شدة المشكلة التي ما زالت تفترض في ضوء الجدل الابستمولوجي الذي يميز الحقبة الكانتية الجديدة بأسرها.

لقد تم فرض ضرورة دمج المشكلة الإقليمية لتأويل النصوص مع حقل المعرفة التاريخية الأوسع على مفكر مهتم بتفسير الإنجاز الأعظم للثقافة الألمانية في القرن التاسع عشر، واعني بها تحديدا خلق تاريخ بصفة علم من المقام الأول. وبين شليرماخر ودلتاي نجد مؤرخي القرن التاسع عشر من الألمان العظماء: ل. رانكة، و ج.درويزن ... الخ. ومن ذلك الحين،

---

(١) يـــنـــظـــر: Abhandlungen der Heidlberger Akademie der Wissenschaften فـــي: Schliermachers Werke، تحرير: و. بروموج. باور (لايبرغ: ف. ايركات١٩١١) p. 374ff.

كان النص المطلوب تأويله هو الواقع ذاته وارتباطاته مع أجزائه. كما أن السؤال عن الكيفية التي يمكن بها فهم نص من الماضي سبقه سؤال آخر هو: كيف يمكن تصور الارتباط التاريخي؟ إذ قبل تلاحم النص يأتي انسجام التاريخ الذي يعد الوثيقة العظمى للبشرية والتعبير الأساس عن الحياة، وقد كان دلتاي مؤولا لهذا الحلف بين الهرمنيوطيقا والتاريخ. وان ما يسمى اليوم بـ «النزعة التاريخية» بمعناها الضيق يعبر في الدرجة الأولى عن حقيقة الثقافة: انتقال الاهتمام من روائع البشرية إلى الارتباط التاريخي الذي يدعمها. كما إن إبطال النزعة التاريخية لا ينتج من العقبات التي خلقتها هي نفسها حسب، بل من تغير ثقافي آخر حدث في الآونة مؤخرا وأعطى الأسبقية للنظام system على التغيير، و للسنكرونية synchrony على الدايكرونية diachrony. وتعبر الميول البنيوية للنقد الأدبي المعاصر عن إخفاق النزعة التاريخية والدمار الهائل لإشكاليتها.

وفي الوقت الذي جلب فيه دلتاي مشكلة فهم الموضوع التاريخي بذاته إلى حقل التأمل الفلسفي كان ميالا، بفعل الحقيقة الثقافية الثانية، إلى البحث عن مفتاح الحل، لا من جانب الأونطولوجيا بل بإصلاح الأبستمولوجيا نفسها. وهكذا تم تمثيل الحقيقة الثقافية الأساسية الثانية من خلال نهضة الوضعية بوصفها فلسفة، إذا فهمنا من ذلك، عموماً، الحاجة إلى أخذ أنموذج واضح من نوع التفسير الامبريقي السائد في حقل العلوم الطبيعية.

لقد اتسم عهد دلتاي بالرفض الشامل للهيغلية والاعتذار للمعرفة التجريبية وهكذا بدا أن الطريقة الوحيدة لإنصاف المعرفة التاريخية كانت تتمثل بإعطائها بعدا عمليا، مقارنة بما حققته العلوم الطبيعية. وهكذا فأن دلتاي، خلال استجابته للوضعية، شرع بمنح العلوم الإنسانية منهجية وأبستمولوجيا تلقى الاحترام نفسه الذي لقيته علوم الطبيعة.

وبناء على هاتيك الحقيقتين الثقافيتين المهمتين يطرح دلتاي سؤاله الأساس: كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ بعموم اكبر، كيف تكون العلوم الإنسانية ممكنة؟ ويضعنا هذا السؤال عند عتبة التقابل الأكبر الذي نجده في عمل دلتاي بين تفسير الطبيعة وفهم التاريخ. ويتميز هذا التقابل بأنه مثقل بعواقب الهرمنيوطيقا التي تنفصل عن تعبير عالم الطبيعة، وتصبح في فلك الحدس السايكولوجي.

ونلاحظ أن دلتاي يبحث، في فلك السايكولوجيا، عن السمة المميزة للفهم. فكل علم إنساني ـ ويعني دلتاي بذلك كل أنموذج معرفي للإنسان يشير إلى علاقة تاريخية ـ يفترض، سلفا، قدرة أصلية على نقل ذات المرء إلى الحياة الذهنية للآخرين (وضع المرء لذاته موضع حياة الآخرين الذهنية) ذلك أن الإنسان، في المعرفة الطبيعية، لا يدرك سوى الظواهر المتميزة عنه، أي الأشياء الأساسية التي تفوته. أما في النظام الإنساني، فأن الإنسان يعرف الإنسان. ومهما كان الإنسان الآخر مغتربا عنا فإنه لا يكون غريباً، بمعنى انه شئ مادي مجهول، فالفرق في المكانة بين الأشياء الطبيعية والعقل هو الذي يحدد الفرق في المكانة بين التفسير والفهم. فالإنسان ليس مغتربا عن الإنسان كليا لأنه يقدم علامات على وجوده، وان فهم هذه العلامات يعني فهم الإنسان. وهذا ما تتجاهله المدرسة الوضعية وهو الفرق، بين العالم العقلي والعالم المادي، من حيث المبدأ. وربما يمكن الاعتراض بالقول أن العقل، أي العالم الروحي، ليس الفرد حتما. أفلم يشهد عمل هيغل قبولا على نطاق (فلك) الروح الموضوعية، روح المؤسسات والثقافات التي لا يمكن تحويلها، بأية حال من الأحول، إلى ظاهرة سايكولوجية؟ إلا أن دلتاي ما زال ينتمي إلى جيل الكانتيين الجدد

الذين يرون الفرد محور العلوم الإنسانية كلها في علاقاته الاجتماعية لكنه مفرد تماما، وينتج من ذلك أن السايكولوجيا ينبغي أن تكون أساس العلوم الإنسانية، وأعني بها السايكولوجيا التي تعرف بأنها علم الفرد العامل في المجتمع وفي التاريخ. ويتم، في التحليل الأخير، بناء العلاقات المتبادلة والأنساق الثقافية والفلسفة والفن والدين على هذا الأساس. والأدق من ذلك القول انه مثل النشاط، مثل الإرادة الحرة، مثل المبادرة المشروعة التي يسعى الإنسان وراء فهمهما. ونتعرف هنا على القصد الراسخ المتمثل بالابتعاد عن هيغل وتخطي حدود المفهوم الهيغلي للروح العامة، وإعادة الانضمام إلى كانت، لكن في الموضع الذي توقف عنده كانت، كما قلنا آنفا.

وينبغي العثور على مفتاح نقد المعرفة التاريخية، الذي كان مفقودا للأسف في الكانتية، في ظاهرة الارتباط، وهي الأساس الذي يمكن من خلاله، أن نميز حياة الآخرين وان نتعرف عليها في تجلياتها. إذن معرفة الآخرين ممكنة لأن الحياة تنتج أشكالا، وتشخص ذاتها بصياغات ثابتة. أما المشاعر والتقويمات والانتهاكات فتميل إلى ترسيب نفسها بالاكتساب المركب الذي يقدم للآخرين لغرض فك مغاليقه. وأما الأنساق المنظمة التي تنتجها الثقافة على شكل أدب فتشكل طبقة ثانوية مبنية على هذه الظاهرة الأساسية. فنحن نعلم كيف حاول ماكس فيبر حل المشكلة ذاتها بمفهومه عن الأنواع المثالية. وقد واجه كل من دلتاي وشليرماخر المشكلة ذاتها: كيف تتشكل المفاهيم في فلك الحياة، في فلك الخبرة المتذبذبة التي تعرض الانتظام الطبيعي كما يبدو؟. ويكون الجواب ممكنا لأن الحياة الروحية مثبتة في كليات مركبة يستطيع الآخر فهمها.

وبعد عام ١٩٠٠ اعتمد دلتاي على هوسرل في جعل مفهوم الارتباط الداخلي أكثر اتساقاً. وخلال الحقبة ذاتها أكد هوسرل أن الحياة العقلية تتصف بالقصدية، أي سمة قصد معنى معروف. ولا يمكن إدراك الحياة العقلية ذاتها لكننا نستطيع إدراك ما تقصده، أي المقتضى الموضوعي والمتماثل الذي فيه تتغلب الحياة العقلية على ذاتها. وقد مكنت فكرة القصدية وفكرة الطابع المتماثل للموضوع القصدي دلتاي من تعزيز مفهومه عن البنية العقلية المستمد من مفهوم المعنى الهوسرلي.

وضمن هذا السياق الجديد، ما الذي حدث للمشكلة الهرمنيوطيقية التي أخذناها من شليرماخر؟. إن الانتقال من الفهم، الذي يعرف بالدرجة الأساس في ضوء قدرة المرء على نقل ذاته إلى موضوع آخر، إلى التأويل، بمعنى فهم تغييرات الحياة المثبتة بالكتابة، قد فرض مشكلة مزدوجة. فمن ناحية نجد أن الهرمنيوطيقا قد أكملت السايكولوجيا التأويلية من خلال إلحاقها بمرحلة تكميلية. ومن ناحية أخرى قامت السايكولوجيا التأويلية بتحويل الهرمنيوطيقا إلى مسار سايكولوجي، وهذا يفسر أسباب إبقاء دلتاي على الجانب السايكولوجي من هرمنيوطيقا شليرماخر، في الوقت الذي تعرف فيه على مشكلة الفهم من خلال التحول إلى مشكلة أخرى. وإذا انطلقنا من الحالة الأولى نجد أن الهرمنيوطيقا تحقق شيئا محدداً، فهي تسعى إلى إعادة توليد الارتباط (الكية المركبة)، من خلال استخلاص الدعم من فئة العلامات التي ثبتتها الكتابة، أو من خلال أية عملية نقش تقابل الكتابة. وهكذا ما عاد بالإمكان إدراك حياة الآخرين العقلية في تعبيراتها المباشرة، بل صار من الضروري إعادة توليدها وبنائها، من خلال تأويل العلامات المكتسبة بعدا موضوعيا. وتتطلب عملية إعادة التوليد

قواعد محددة طالما أن التعبيرات متجسدة في موضوعات ذات طبيعة غريبة. وقد تمثلت عند شليرماخر بالفيلولوجيا ـ تفسير النصوص ـ التي تقدم مرحلة الفهم العملية. وهكذا فإن الدور الأساسي الذي تلعبه الهرمنيوطيقا عند كلا المفكرين [دلتاي وشليرماخر] هو:

«إنه ينبغي، من الناحية النظرية، توطيد دعائم صلاحية validity التأويل الشمولية التي يرتكز عليها اليقين كله إزاء الإقحام المستمر للنزوات الرومانسية والذاتوية الشكوكية»(١). وهكذا صارت الهرمنيوطيقا تشكل طبقة الفهم المتموضعة بفضل بنى النص الأساسية.

إلا أن نظير النظرية الهرمنيوطيقية الذي يرتكز على السايكولوجيا هو أن السايكولوجيا بقيت المسوغ النهائي لها. فاستقلالية النص، التي ستكون في قلب تأملاتنا، لا يمكن أن تكون سوى ظاهرة آنية وسطحية. وهكذا تتواصل إشكالية الموضوعية في عمل دلتاي بصفة مشكلة لا يمكن تخطيها ويتعذر حلها، بسبب الدعوة إلى الاستجابة إلى الوضعية من خلال المفهوم العلمي الدقيق للفهم. وهكذا، فقد استمر دلتاي بتنقيح وتكميل مفهوم «إعادة التوليد» وجعله ملائما دائما لمتطلبات الموضعة. إلا أن إخضاع المشكلة الهرمنيوطيقية للمشكلة السايكولوجية للمعرفة عند الآخرين دفعه إلى البحث وراء حقل التأويل للتفتيش عن مصدر الموضعة كله. ويرى دلتاي إن الموضعة تبدأ بوقت مبكر جدا، من لحظة التأويل الذاتي. وإن ما أنا عليه لا أستطيع الوصول إليه إلا من خلال موضعات حياتي. فالمعرفة الذاتية تعد تأويلا لا يمكن وصفه بأنه أسهل من غيره، بل أنه في الحقيقة اكثر صعوبة،

---

(١) د. دلتاي، The Development of Herm[illegible]tics , p. 260.

نظراً إلى أني لا أفهم نفسي إلا من خلال العلامات التي أمنحها من حياتي والتي تعود لي عن طريق الآخرين. فالمعرفة الذاتية كلها تتوسطها العلامات والأعمال. هذه هي الكيفية التي استجاب بها دلتاي إلى فلسفة الحياة التي كانت مؤثرة جدا آنذاك. وقد اشترك دلتاي مع هذه الفلسفة بالرأي القائل أن الحياة عبارة عن دينامية إبداعية، ولكنه يؤمن بأن الدينامية الإبداعية لا يمكن أن تعرف ذاتها ولا يمكن أن تؤول ذاتها إلا من خلال إنعطافة العلامات والأعمال. وهكذا يتحقق الانصهار في عمل دلتاي بين مفهوم الدينامية ومفهوم البنية structure. فالحياة تبدو كدينامية تبني نفسها. وبهذه الطريقة حاول دلتاي في النهاية تعميم مفهوم الهرمنيوطيقا، وترسيخه، بعمق أكبر، في غائية الحياة، أما المعاني المكتسبة والقيم الحاضرة والأهداف البعيدة فهي التي تبني دينامية الحياة بحسب الأبعاد الزمنية الثلاث للماضي والحاضر والمستقبل. فالإنسان لا يتعلم عن نفسه إلا من خلال أفعاله، وتخريج حياته، ومن خلال تأثيراته في الآخرين. ولا يتوصل إلى معرفة نفسه إلا من خلال انعطافه الفهم الذي هو التأويل. وينبع الاختلاف الوحيد المهم حقا بين التأويل السايكولوجي والتأويل الديني من حقيقة أن موضعات الحياة تميل إلى ترسيب نفسها في الاكتساب المحتمل الذي يتبنى مظاهر الروح الموضوعية الهيغلية كلها. فإذا كان بمقدوري فهم العوالم المغيبة فإن هذا مرده إلى أن كل مجتمع قد خلق وسيلته الخاصة في الفهم من خلال خلق العوالم الاجتماعية والثقافية بما يفهم به المجتمع ذاته. ولهذا السبب اصبح التاريخ الكلي universal حقل الهرمنيوطيقا، فلكي أفهم ذاتي فإن هذا يستدعي مني القيام بانعطافة كبرى، عبر الذاكرة التي تحتفظ بما

اصبح ذا معنى للبشرية كلها. فالهرمنيوطيقا تمثل ارتقاء الفرد نحو المعرفة، معرفة التاريخ الكلي، أو كونية الفرد.

فعمل دلتاي يسلط الضوء،حتى اكثر من عمل شليرماخر، على مشكلة الهرمنيوطيقا المركزية المستعصية على الحل التي يندرج تحتها فهم النصوص، ويعم قانون فهم الشخص الآخر الذي يعبر عن نفسه في تلك المسالة. فإذا بقي المشروع سايكولوجياً أساسا، فإن هذا يرجع إلى حقيقة انه يشترط أن يكون هدف التأويل المطلق هو (من يقول النص) وليس (ما يقوله النص) وفي الوقت نفسه، يتحول موضوع الهرمنيوطيقا باستمرار مبتعدا عن النص، مبتعدا عن مغزاه ومرجعه متجها صوب التجربة المعيشة التي يتم التعبير عنها في ذلك الموضع. وقد وضح غادامير الصراع الكامن في عمل دلتاي (ينظر: :WM: 205-208, TM: 192-195) فقد ظهر من التحليل الأخير أن الصراع الكامن بين فلسفة الحياة، مع ما تنطوي عليه من لاعقلنة عميقة، وفلسفة المعنى التي لها الذرائع ذاتها التي نجدها في فلسفة الروح الموضوعية عند هيغل. وقد حول دلتاي هذه الصعوبة إلى بديهة: الحياة تحتوي على القدرة على تجاوز ذاتها عبر المعنى[1]. أو مثلما يقول غادامير: «الحياة تؤول ذاتها، فهي تملك بنية هرمنيوطيقية» (WM: 213)، (TM: 190). إلا أن الزعم بان هرمنيوطيقا الحياة هذه هي التاريخ، يبقى زعما غير مفهوما، لان الانتقال من الفهم السايكولوجي إلى الفهم التاريخي يفترض أن الصلة المتبادلة بين أعمال الحياة ما عاد يحياها أو يجريها أي

---

(١) Hisoire de l hermeneutique de Schleirmacher a mps kpirs، ترجمه عن الألمانية ت. نيردين وم.ماسار (باريس: سير، ١٩٧٢)، p. 27-30.

شخص، وهنا بالضبط تكمن موضوعيتها. ولهذا فإننا قد نسأل، لغرض فهم موضعات الحياة والتعامل معها على أنها معطيات، ما إذا كان من غير الضروري وضع المثالية التأملية في جذور الحياة، أي بعبارة أخرى الاعتقاد بأن الحياة ذاتها عبارة عن روح وإلا،كيف لنا أن نفهم حقيقة أن الحياة تستطيع، في الفن والدين والفلسفة، أن تعبر عن ذاتها بكفاءة قصوى من خلال موضعة ذاتها بالمرة؟ ألا يكون سبب ذلك هو أن الروح في موطنها هنا؟ وألا يعني هذا الإقرار بأن الهرمنيوطيقا لا تكون ممكنة مثل الفلسفة المعقولة إلا من خلال استحضار المفهوم الهيغلي؟ ولهذا السبب صار من الممكن أن نقول عن الحياة ما قاله هيغل عن الروح: في هذا الموضع تحديدا نجد الحياة تدارك الحياة.

ومع ذلك، فقد وصل دلتاي، ببراعة، إلى صميم المشكلة: واعني بها تحديدا أن الحياة لا تدرك ذاتها إلا من خلال توسط وحدات المعنى التي تعلو فوق المجرى التاريخي. وقد لمح دلتاي في هذا الموضوع نمطا من التعالي على التناهي من دون المعرفة المطلقة ... نمط ذو طابع تأويلي تماما، وبذا فقد أشار إلى الاتجاه الذي تستطيع النزعة التاريخية من خلاله التغلب على ذاتها من دون إثارة التطابق الغالب مع نوع معين من المعرفة المطلقة.

لكن لغرض متابعة هذا الاكتشاف ينبغي التخلي عن الصلة بين مصير الهرمنيوطيقا والمفهوم السايكولوجي المحض المتمثل بالانتقال إلى حياة ذهنية أخرى، وعندئذ ينبغي أن يكون النص متفتحاً، ولا يكون هذا الانفتاح متجها نحو مؤلفه، بل نحو المغزى المحايث immanent ونحو العالم الذي يفتحه هو ويغلقه.

ثانياً: من الابستمولوجيا إلى الأونطولوجيا

لم تتمثل الخطوة الحاسمة، بعد دلتاي، بتحسين أبستمولوجيا العلوم الإنسانية بل بالتساؤل عن بديهتها الأساسية، وتحديدا: عن إمكانية تنافس هذه العلوم مع علوم الطبيعة بواسطة منهجيتها. ويشير هذا الافتراض المسبق، الذي نجده مهيمنا على عمل دلتاي، إلى أن الهرمنيوطيقا نوع من نظرية المعرفة وان الجدل بين التفسير والفهم لا يمكن أن يستمر إلا ضمن حدود النزاع المنهجي وثيق الصلة بالكانتية الجديدة. ولم يتناول هيدغر وغادامير إلا هذا الافتراض المسبق للهرمنيوطيقا المفسَّر أبستمولوجياً. ولهذا السبب لا يمكن أن نعد إسهامهما امتدادا بحتا ومبسطا لمشروع دلتاي، بل ينبغي أن يعد محاولة للغوص في المشروع الابستمولوجي ذاته لكشف شروطه الأونطولوجية على نحو سليم. وإذا كان بالإمكان أن يتدرع الانتقال الأول من الهرمنيوطيقا الإقليمية إلى الهرمنيوطيقا العامة بدرع الثورة الكوبرنيكية فلابد، عندئذ، من أن يكون الانتقال الثاني، الذي نقوم به الآن، تحت رعاية التحول الكوبرنيكي الذي يعيد وضع قضايا المنهج ضمن نطاق الأونطولوجيا أساسا. ولهذا علينا ألا نتوقع أن هيدغر أو غادامير سيحسمان الإشكالية المنهجية المتولدة عن تفسير النصوص المقدسة أو عن الفيلولوجيا، أو السايكولوجيا، أو نظرية التاريخ، أو نظرية الثقافة، بل على العكس، يثار هنا سؤال جديد هو: (ما نمط كينونة تلك الكينونة التي لا توجد إلا في الفهم؟). بدلا من السؤال عن: (كيف نعرف؟).

١ ـ هيدغر

إن قضية «التفسير» أو «التأويل» تتطابق قليلا مع قضية التفسير الديني الذي

يشترك مع قضية «الكينونة» التي غلفها النسيان[١]، كما يوضح هيدغر في مقدمة كتابه الكينونة والزمان. إلا أن ما يعنينا هنا هو قضية معنى الكينونة. لكننا حينما نطرح مثل هذه القضية فإننا نسير على هدي ما نبحث عنه تحديدا. ويبدو أن نظرية المعرفة قد تحولت، منذ البداية، من خلال التساؤلات التي سبقتها والتي تهتم بالطريقة التي تواجه بها كينونة ما كينونة أخرى حتى قبل أن تجابهها بوصفها موضوعا يواجه ذاتا. وحتى إن كان الكينونة والزمان يركز، على نحو اثقل، مما يركز عليه عمل هيدغر اللاحق، على الدازين Dasein[٢] ... الكينونة هناك حيث نحن، فأن هذا الدازين لا يشكل ذاتاً لموضوعها بل هو كينونة داخل كينونة. فالدازين يشير إلى الموضع الذي تنجم منه قضية الكينونة، أي موضع التجلي. وان تمركز الدازين هو ببساطة تمركز الكينونة التي تفهم الكينونة. وهكذا، يكون الحصول على فهم أونطولوجي مسبق للكينونة هو جزء من بنيتها ككينونة. وبالتالي، فإن إظهار بنية الدازين لا يعني إطلاقا (الارتكاز من خلال الاشتقاق)، مثلما حصل في منهجية العوالم الإنسانية بل يعني (كشف الأساس من خلال العرض) (ينظر: SZ، الفقرة ٣). ولهذا السبب ينشأ التعارض بين التأسيس الأونطولوجي، بالمعنى الموصوف آنفا، والأرضنة

---

(١) مارتن هيدغر، الكينونة الزمان Sein und Zeit (توبنغن: ماكس نيميه ١٩٢٧)، وسنرمز له من الآن بالرمز .SZ . p. 2, 5ff أما الترجمة الإنجليزية للكتاب فهي:
Being and Time، ترجمة: جون ماكوري و ادوارد روبنسون (Basil Blackwell, 1978)، p. 21, 25 ff. سنرمز له من الآن بالرمز .BT

(٢) الدازين: مفهوم جاء به مارتن هيدغر في الكينونة والزمان (١٩٧٢) يشير فيه إلى أن الوجود الإنساني يجسد في بنيته الوجودية فهماً أونطولوجياً مسبقا للذات وللعالم الذي تجد فيه الذات نفسها. ولهذا السبب يعمل الدازين إسقاط نفسه في فعل الفهم وصولا إلى إدراك الذات التي تمثل انجلاء هذا الفهم أو انكشافه، وبالتالي يكون التأويل المتجذر في الفهم مستمدا من هذا الدازين (المترجمة).

الابستمولوجية. ولعل الأمر سيبدو أبستمولوجيا إذا كانت المشكلة تخص المفاهيم التي تتحكم بأقاليم مواضيع محددة ... إقليم الطبيعة، إقليم الحياة، إقليم اللغة، إقليم التاريخ. ومما لا شك فيه إن العلم نفسه ينتقل إلى مثل هذا التفسير لمفاهيمه الأساسية، ولا سيما في حالة وجود (أزمة أسس). إلا أن مهمة التأسيس الفلسفية شئ مختلف: فهي تسعى إلى كشف المفاهيم الأساسية التي «تحدد الفهم القبلي للإقليم وتوفر الأساس لجميع مواضيع العلم الثيمية، وبذا فإنها توجه البحث الوضعي كله» (BT 30 , SZ10) ولهذا فإن ما سيواجهنا في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو «تفسير تلك الكينونات بحسب بنية كينونتها الأساسية» (BT 30 SZ 1 0) ولن يضيف هذا التفسير أي شئ لمنهجية العلوم الإنسانية اكثر من أن يغوص في هذه المنهجية لغرض كشف أسسها. ولهذا فإن القضايا الرئيسة فلسفيا في التاريخ «لا تتمثل بنظرية تشكل مفاهيم علم التاريخ historiology، ولا نظرية المعرفة التاريخية، ولا حتى نظرية التاريخ بوصفها موضوع علم التاريخ، بل إن القضية الرئيسة هي تأويل الكينونات بحسب تاريخانيتها historicity المحققة» (BT 31 , SZ 10) ولا تعد الهرمنيوطيقا تأملاً في العلوم الإنسانية، بل هي تفسير الأرضنة الأونطولوجية التي يمكن بناء هذه العلوم عليها.ومن هنا، فإن الجملة التي تبدو حاسمة لنا هي: إن الهرمنيوطيقا المفهومة على هذا النحو «تحتوي جذور ما يمكن أن نطلق عليه صفة (الهرمنيوطيقي) بالمعنى الاشتقاقي فقط: أي منهجية العلوم الإنسانية» (BT 62 , SZ 38).

إن أول تحول نجده في الكينونة والزمان يستدعي تحولاً ثانياً. فقد ربط دلتاي قضية الفهم بمشكلة الآخر، إذ كانت قضية الوصول إلى ذهن آخر مشكلة هيمنت على العلوم الإنسانية كلها، من السايكولوجيا إلى التاريخ.

وان ما يلفت الأنظار الآن هو إنه في الكينونة والزمان تحررت قضية الفهم من مشكلة الاتصال مع الآخرين تحرراً كلياً. وثمة فصل يحمل عنوان (متسين Mitsein) أي الكينونة مع being-with إلا أن قضية الفهم لا تظهر في هذا الفصل على النحو الذي قد نتوقعه من موقف دلتاي، بل ينبغي البحث عن أسس المشكلة الأونطولوجية في مجال العلاقة مع العالم، وليس في مجال العلاقة مع الآخر. ويكون الفهم بمعناه الابتدائي، متضمنا في العلاقة مع موقفي أنا، أي في الفهم الأساس لموقعي داخل الكينونة. وإنه لمن المثير حقاً أن نتساءل عن الأسباب التي دفعت دلتاي إلى التوصل على هذا النحو. فقد طرح إشكالية العلوم الإنسانية على أساس الجدل الكانتي. فمعرفة الأشياء تصطدم بالمجهول، أي الشيء ذاته، لكن في حالة الذهن لا يوجد شئ قائم بذاته: إذ أننا نمثل ما هو عليه الآخر، ولهذا السبب تتمتع معرفة الزمن بأفضلية، لا يمكن تكرانها، على معرفة الطبيعة. فـ هيدغر، الذي يقرأ نيتشه، ما عاد بريئا لأنه يعرف إن الآخر، بالضبط مثلي أنا، هو اكثر مجهولية لي من أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة. وهنا، تتجلى المواربة اعمق مما في أي مكان آخر. فإذا كان ثمة إقليم تتحكم به اللاموثوقية فإن ذلك يحصل ولا ريب في علاقة كل شخص بكل آخر. وهنا يصبح الفصل الخاص بـ (الكينونة مع) جدالا مع الـ (هو)، بوصفه مركز المواربة وصاحب موضع الامتياز فيه. ولهذا السبب لا غرابة في أن يبدأ أونطولوجيا الفهم بالتأمل في (الكينونة في Being-in بدلا من (الكينونة مع) وهذا لا يعني الكينونة مع الآخر الذي يستنسخ (يكرر) ذاتيتنا بل الكينونة في العالم. ويتمتع هذا التحول في الموضع الفلسفي بالأهمية نفسها التي يتمتع بها الانتقال من مشكلة المنهج إلى مشكلة الكينونة، وتحتل قضية (العالم)

مكان قضية (الآخر). ومن خلال جعل الفهم كونيا يعمد هيدغر إلى فك سكلجته.

وقد أسئ فهم هذا التحول إساءة تامة في ما يسمى بتأويلات هيدغر الوجودية. فقد عرت تحليلات الرعاية care والقلق والكينونة إزاء الموت بوصفها سايكولوجيا وجودية اكثر نقاء يمكن تطبيقها على حالات الذهن غير الشائعة، ولم يلاحظ أن هذه التحليلات إنما تمثل جزأ من التوسط في عالمية العالم، وإنها تهدف بالدرجة الأساس إلى تدمير ادعاء الذات العارفة بأنها مقياس الموضوعية. وبدلا من هذا الادعاء علينا أن نعيد التأكيد على شرط (الإقامة في) العالم، ذلك الشرط الذي يجعل من ثلاثية الموقف ـ الفهم ـ التأويل ممكنة. وهكذا، ينبغي أن تكون نظرية الفهم مسبوقة بالاعتراف بعلاقة الأرضنة التي تثبت النظام اللغوي بأكمله بما في ذلك الكتب والنصوص، في شئ لا يمكن أن نعده ظاهرة تمفصل articulation في الخطاب على نحو بدائي. وعلينا أولا أن (نجد أنفسنا) بأحسن الأحوال وأسوئها. وان نجد أنفسنا (هناك) وأن (نشعر) بأنفسنا (بطريقة معينة)، حتى قبل أن توجه أنفسنا. فإذا كان الكينونة والزمان يستثمر مشاعر معينة مثل الخوف والقلق فإن القصد من ذلك ليس (التوجه نحو الوجودية)، بل لكشف الصلة بالواقع، من خلال هذه الخبرات الكاشفة، صلة بالواقع تتميز بأنها أساسية اكثر من علاقة الذات ـ الموضوع. ومن خلال المعرفة، نجد المواضيع المواجهة لنا، إلا أن شعورنا بالموقف يسبق هذه المواجهة من خلال وضعنا في عالم ما.

وهكذا يتولد الفهم، لكنه لحد الآن ما عاد حقيقة اللغة أو الكتابة أو النصوص. وينبغي وصف الفهم أيضاً في البداية، ليس في ضوء الخطاب،

بل في ضوء (القدرة على الكينونة power-to-be) فالوظيفة الأولى التي يقوم بها الفهم هي توجيهنا في موقف ما. ولهذا فالفهم غير معني بادراك حقيقة ما، بل بتفهم إمكانية الكينونة. وعلينا ألا نوقف البحث في هذه المسالة حينما نتوصل إلى نتائج منهجية من هذا التحليل: سنقول انه لكي نفهم النص فإن هذا لا يعني إيجاد معنى فاقد الحياة محتوى فيه، بل كشف إمكانية الكينونة التي يشير لها النص. ولهذا سنبقى مخلصين لمفهوم الفهم الهيدغري الذي هو بالدرجة الأساس استنباط projection أو إذا تحدثنا عنه على نحو اكثر ديالكتيكية ومفارقة فنقول انه استنباط ضمن انوجاد كينونة being-thrown[1] سابقة. وهنا نلاحظ مجددا إن النبرة الوجودية مخادعة. إذ ثمة كلمة صغيرة واحدة تفصل هيدغر عن سارتر، وهي كلمة أصلا «فالمشروع لا يمت بصلة لخطة السلوك التي ابتدعها دلتاي، والذي سيبني كينونته بالانسجام معها، إذ طالما انه يعد دازين فإنه قد استنبط ذاته أصلا، ويبقى في حالة استنباط مادام هو كذلك» (BT 185, SZ145)

إن المهم ليس لحظة المسؤولية أو حرية الخيار الوجودية بل بنية الكينونة التي تكمن تحت مشكلة الخيار.ولا تعد علاقة (إما ...أو) علاقة رئيسة بل أنها مشتقة من بنية القصد المطروح thrown project ولهذا السبب فإن اللحظة الأونطولوجية التي تعم المفسر الديني لا تظهر إلا في الموقع الثالث من الثالوث، أي الموقف ـ الفهم ـ التأويل، لكن قبل التفسير الديني

---

(١) إنه يتكلم عن الفهم وكأنه شيء حاصل، مطروح سابقاً يظهر داخل الذهن ضمن عملية التفهم، وهذا ما يدعوه لاستعمال لفظة projection ومشتقاتها التي تعني البروز والنتوء والإلقاء والإسقاط والرمي، بضمنها الظهور المفاجئ. ولو قاربناه من معاني thrown، وهي المرمي والمطروح والملقى، لعرفنا أنه يريد اللحظة الوجودية لظهور القصد بذاته كموجود يتجلى للذهن لا كمخلوق من الذهن (المترجمة).

للنصوص يأتي التفسير الديني للأشياء، لأن التأويل يرقى على كل تفسير، فهو (تطوير) للفهم الذي «لا يحوله إلى شيء آخر، بل يجعله يصبح ذاته» (BT188, SZ148) ولهذا السبب تعاق أية عودة إلى نظرية المعرفة. وإن ما يتم تفسيره هو «الـ (في حد ذاته (such ■■ الذي يتم إلحاقه بتمفصلات التجربة، إلا أن (التصريح) لا يجعل الـ (في حد ذاته) يظهر بل يمنحه تعبيرا فقط» (BT190 , SZ149).

فإذا كان تحليل الدازين لا يستهدف مشكلات التفسير الديني على نحو واضح فانه يعطي، مع ذلك، معنى لما قد يبدو فشلا على الصعيد الابستمولوجي، بمعنى انه يعيد ربط هذا الفشل الواضح ببنية أونطولوجية لا يمكن التغلب عليها. وكثيرا ما تم التعبير عن هذا الفشل في ضوء الحلقة الهرمنيوطيقية. ولوحظ كثيرا إن الذات والموضوع يشار إليهما في العلوم الإنسانية على نحو متبادل. وتسهم الذات نفسها بمعرفة الموضوع، وبالمقابل تتحدد الذات، ضمن ذاتيتها المحضة، بالسلطة التي يمارسها الموضوع عليها، حتى قبل أن تتوصل الذات إلى معرفة الموضوع. ولهذا السبب عند تفسير الحلقة الهرمنيوطيقية في ضوء الذات والموضوع فإنها لا يمكن أن تظهر بصفة حلقة فاسدة vicious circle[١]. وتتمثل مهمة الأونطولوجيا بكشف البنية التي تظهر بصفة حلقة على المستوى المنهجي.

---

(١) يؤكد ميدغر أن مثل هذه الحلقية تشكل ركيزة للفهم كله وان المثال المنهجي للموضوعية العلمية هو محض مثال ثانوي لا يلائم إلا نطاقا محدودا من الإدراك، ولهذا يقول: «لو نظرنا إلى هذه الحلقة وكأنها شيء مفروغ منه وبحثنا عن سبل تحاشيها حتى وإن شعرنا أن ذلك نقص لا يمكن اجتنابه، سنسيء عندئذ فهم الأساس الذي يستند إليه الفهم، فالقرار الذي ينبغي لنا اتخاذه هو ليس الخروج من الحلقة بل دخولها عبر الطريق الصحيحة. كما ينبغي لنا أيضاً أن لا نُحول حلقة الفهم هذه في مستوى الحلقة الفاسدة، أو حتى مستوى الحلقة التي تحتمل القبول، لأن هذه الحلقة تخبئ الإمكانية القطعية لأكثر أصناف المعرفة أصالة». (المترجمة)

ويطلق هيدغر على هذه البنية اسم (الفهم المسبق). لكننا قد نقع في خطأ فادح إذا استمررنا بوصف الفهم المسبق في ضوء نظرية المعرفة، أي بعبارة أخرى ضمن مقولات الذات والموضوع. فعلاقات الألفة التي تربطنا بعالم الأدوات، على سبيل المثال، يمكن أن تعطينا فكرة أولية عن معنى (الامتلاك المسبق)، والذي على أساسه أوجه نفسي نحو استعمال جديد للأشياء. ويشكل هذا الطابع الاستباقي (الحدسي) جزءاً من طريقة كينونة أية كينونة تفهم تاريخياً. ولهذا السبب ينبغي فهم القضية الآتية بحسب تحليل الدازين: «يرتكز تفسير شئ ما بالدرجة الأساس على الامتلاك المسبق والتصور المسبق» (BT 191, SZ 150). ولهذا السبب يشكل دور الافتراضات المسبقة في التفسير الديني النصي حالة خاصة من قانون التأويل العام. وإذا فحصنا الفهم المسبق في ضوء نظرية المعرفة ومعناه إزاء زعم الموضوعية نجده ينطوي على دلالة حكم مسبق. ومع ذلك ترى الأونطولوجيا الجوهرية أن الحكم المسبق لا يمكن فهمه الا في ضوء بنية الفهم الاستباقية. وهكذا ما عادت الحلقة الهرمنيوطيقية الشهيرة سوى ظل إذا نظرنا إليها من الزاوية المنهجية ... ظل لبنية الاستباق هذه. وان كل من يفهم ذلك يعلم، من الآن أن «المسألة الحاسمة لا تتمثل في الخروج من الحلقة بل الدخول فيها بالطريقة السليمة» (BT195,SZ153).

لقد لاحظنا إن ثقل هذا التوسط لا يرتكز على الخطاب، ولا على الكتابة. إذ أن فلسفة هيدغر، أو على الأقل فلسفة الكينونة والزمان ليست بالدرجة الأساس فلسفة لغة لا يتم فيها تقديم اللغة إلا بعد قضايا الموقف والفهم والتأويل.إذ أن اللغة، في مرحلة الكينونة والزمان تبقى في مستوى ثان من التمفصل، أي تمفصل التفسير في التوكيدات (الفقرة ٣٣). فاشتقاق التوكيد من الفهم والتفسير يعدنا لان نقول أن وظيفته الأساس ليست الاتصال بالآخر، ولا عزو المحمولات predicates إلى الذوات المنطقية، بل

(الإشارة)، (الإظهار)، (التجلي) (BT169,SZ145) إذ أن هذه الوظيفة العليا التي تقوم بها اللغة لا تعكس سوى اشتقاق الثاني من البنى الأونطولوجية التي تسبقه. ويقول هيدغر في الفقرة ٣٤: «تثير حقيقة أن اللغة أصبحت الآن ثيمتنا لأول مرة إلى أن هذه الظاهرة تمتد جذورها في الهيكل الوجودي لانفتاحية الدازين» (BT 203,SZ160) ويسترسل قائلا أيضاً: «إن الخطاب تمفصل الفهم» .(BT 203-204, SZ161) ولهذا السبب ينبغي أن نضع الخطاب في بنيات الكينونة بدلا من وضع بنيات الكينونة في الخطاب، لأن «الخطاب يمثل المتمفصل (الزاخر بالمعنى) لبنية الكينونة في العالم القابلة للفهم» (BT 204,SZ161)

ونجد، في هذه الملاحظة الأخيرة، الانتقال إلى فلسفة هيدغر اللاحقة التي ستتجاهل الدازين وتبدأ مباشرة من قدرة اللغة على التجلي. لكن ابتداءً من الكينونة والزمان فصاعدا، يظهر القول saying متفوقا على التكلم speaking. إذ أن (القول) يعين البنية الوجودية في حين أن (التكلم) يشير إلى الجانب الكوني الذي يتحول نحو التجريبي. وهنا نجد أن المحدد الأول للقول هو ليس التكلم بل هو ثنائية الاستماع / التزام الصمت. وهنا مجددا يعمد هيدغر إلى قلب طريقتنا المعتادة، بل اللسانية، التي تمنح الأولوية لسيرورة التكلم (العبارة، الحوار). فأن تفهم يعني أن تسمع، أي بعبارة أخرى إن علاقتي الأولى بالكلام لا تتمثل بالكلام الذي أنتجه أنا بل الكلام الذي أتلقاه: «الاستماع شرط أساسي للخطاب» .(BT 206,SZ 163) وتعد هذه الأولوية المعطاة للاستماع علامة على العلاقة الجوهرية بين الكلام والانفتاح على العالم وعلى الآخر. وتتعدد النتائج المنهجية من ذلك: إذ أن اللسانيات والسيميولوجيا semiology وفلسفة اللغة ترتبط بقوة بمستوى الكلام ولا تصل إلى مستوى القول. وبهذا المعنى ما عادت الفلسفة الجوهرية تحسن

اللسانيات بقدر ما أنها تضيف للتفسير الديني. وفي الوقت الذي يشير فيه التكلم إلى الشخص الذي يتكلم، يشير القول إلى الأشياء التي قيلت.

إن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الموضع تحديدا هو: لماذا لا نتوقف هنا ونعلن أننا هيدغريون؟ أين تكمن المشكلة المستعصية التي تم الإعلان عنها سابقا؟ ألم نبطل مشكلة الفهم المستعصية عند دلتاي وشجبناها بوصفها تعارض التفسير الطبيعي والتنازع معه بخصوص الموضوعية والعلموية scientism؟ ألم نتغلب عليها من خلال إخضاع الابستمولوجيا إلى الأونطولوجيا؟أنا أرى أن المشكلة المستعصية لم تحل، بل انتقلت إلى مكان آخر وتفاقمت بسبب ذلك. إذ أنها ما عادت بين نمطين من أنماط التعرف (داخل) الابستمولوجيا بل أنها (بين) الأونطولوجيا والابستمولوجيا ككل. وحينما نكون مع الفلسفة الهيدغرية فإننا نرجع دائما إلى الأسس لكننا نظل عاجزين عن البدء بحركة العودة التي تؤدي من الأونطولوجيا الجوهرية إلى القضية الابستمولوجية السليمة المتعلقة بمكانة العلوم الإنسانية. فالفلسفة التي قطعت حوارها مع العلوم الآن ما عادت تهتم بأي شيء، عدا ذاتها. وفضلاً على ذلك، فإننا لا نستطيع البرهنة على الزعم بأن قضايا التفسير الديني، والنقد التاريخي عموما هي اشتقاقية، إلا في طريق العودة. وما دمنا لم نجر هذا الاشتقاق، إلى الآن فإن تجاوز هذه القضايا لصالح قضايا الأساس يبقى إشكالياً، ألم نتعلم من أفلاطون ان الديالكتيك الصاعد ascending هو الأسهل وانه على طريق الديالكتيك النازل descending يعلن الفيلسوف حقا عن ذاته؟ أنا أرى أن القضية التي ظلت دون حل في عمل هيدغر هي: كيف يمكن تفسير قضية النقد عموما ضمن إطار الهرمنيوطيقا الجوهرية؟.

٢ ـ هـ. ج. غادامير

لقد أصبحت هذه المشكلة المستعصية المشكلة المركزية في فلسفة هانز ـ جورج غادامير الهرمنيوطيقية في الحقيقة والمنهج. إذ يقترح فيلسوف هيدلبيرغ خوض الجدل الخاص بالعلوم الإنسانية من خلال الأونطولوجيا الهيدغرية، بل في ضوء التوجه الجديد في هذا الأونطولوجيا الذي اتضح في الأعمال اللاحقة للشعرية poetics الفلسفية .فالتجربة الأساسية التي انتظم عمل غادامير بأكمله حولها، والتي منها أثارت الهرمنيوطيقا زعمها بالشمولية، هي الفضيحة (أو الافتراء) التي تأسست، عند مستوى الوعي الحديث، من خلال نوع من الإبعاد التغريبي الذي بدا له أنه الافتراض المسبق لهذه العلوم. ونظرا إلى أن الاغتراب هو اكثر من محض شعور أو مزاج يبدو الافتراض الأونطولوجي المسبق هو الذي يدعم موضوعية العلوم الإنسانية. ومما لاشك فيه إن منهجية هذه العلوم، تبعا لما يراه غادامير، تشير إلى اتخاذ المسافة (البُعد) distance التي تعبر، بالمقابل، عن تدمير علاقة الانتماء الأصلية التي من دونها لا توجد علاقة بما هو تاريخي بذاته. ويتابع غادامير الجدل بين الإبعاد التغريبي وتجربة الانتماء عبر أفلاك (مدارات) التجربة الهرمنيوطيقية الثلاثة: الفلك الجمالي (الاستيطقي) والفلك التاريخي وفلك اللغة. ونجد في الفلك الجمالي أن تجربة الكينونة التي يدركها الموضوع تسبق، وتمكن، ممارسة الحكم النقدية التي كتب فيها كانت نظرية تحمل عنوان «حكم الذوق» judgement of taste. أما في الفلك التاريخي فان وعي الكينونة الذي يحمله التراث الذي يسبقني هو الذي يجعل أية ممارسة للمنهجية التاريخية عند مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية ممكنة. وأخيرا، نجد في فلك اللغة، الذي يتداخل أحيانا مع الفلكيين السابقين، إن أية معالجة عملية للغة بوصفها أداة، وكل زعم

بهيمنة التقنيات الموضوعية على بنية نصوص ثقافتنا تكون مسبوقة بانتمائها المشترك إلى الأشياء التي قالتها أصوات الإنسانية العظمى، كما إن هذا الانتماء المشترك هو الذي يجعلها ممكنة. وهكذا فإن الأطروحة نفسها تتجلى في أجزاء الحقيقة والمنهج الثلاثة.

ولذلك تعبر فلسفة غادامير عن تركيبة الانتقالين اللذين وصفناهما آنفا، من الهرمنيوطيقا الإقليمية إلى الهرمنيوطيقا العامة، ومن أبستمولوجيا العلوم الإنسانية إلى الأونطولوجيا. ويعبر مصطلح (التجربة الهرمنيوطيقية تعبيرا رائعا عن طبيعة هذه التركيبة. وفضلا عن ذلك يميز عمل غادامير، فيما يتعلق بـ هيدغر، بدايات حركة العودة من الأونطولوجيا إلى المشكلات الابستمولوجية. وسأناقش إسهاماته هنا تحت هذا الضوء تحديدا. إذ أن عنوان العمل يمثل مواجهة بين مفهوم الحقيقة عند هيدغر ومفهوم المنهج عند دلتاي. ويثار سؤال هنا بصدد الدرجة التي يستحق بها العمل تسمية الحقيقة والمنهج، وفيما إذا كان من الضروري تسميته بدلا من ذلك الحقيقة أو المنهج. لأنه إن كان هيدغر قد تمكن من التملص من الجدل مع العلوم الإنسانية من خلال حركة التجاوز العليا، لا يستطيع غادامير إلا أن يخوض جدالا افضل، ذلك لأنه يتخذ قضية دلتاي بجدية. وبهذا الصدد نجد أن القسم المخصص للوعي التاريخي هو الأهم من بين أقسام الكتاب الأخرى. إذ أن الرحلة الطويلة التي يقوم بها غادامير قبل عرض أفكاره تشير إلى ضرورة أن تبدأ الفلسفة الهرمنيوطيقية من خلال تلخيص صراع الفلسفة الرومانسية ضد فلسفة الأنوار، وفلسفة دلتاي ضد فلسفة الوضعية وفلسفة هيدغر ضد الكانتية الجديدة.

وقد نتج عن التأثيرات، التي أثارت تحديات وافتراضات متباينة، نظرية

الوعي التاريخي التي تعد علامة على أوج التأمل الغاداميري في أساس العلوم الإنسانية. وقد وضع هذا التأمل تحت عنوان: وعي التاريخ الفاعل وما عاد هذا الصنف يخص المنهجية، أو البحث التاريخي بل يخص الوعي التأملي لهذه المنهجية. انه وعي الكينونة المعروضة للتاريخ وفعلها بطريقة لا يمكن فيها موضعة هذا الفعل الواقع علينا لأنه يشكل جزءاً من الظاهرة التاريخية ذاتها.

إن مفهوم الفاعلية (التأثير) يوفر المهاد الذي اطرح عليه مشكلتي وهي: كيف يمكن إدخال لحظة نقدية في وعي الانتماء الذي يمكن تعريفه على نحو واضح من خلال رفض الإبعاد؟ أنا أرى أن ذلك ممكن فقط بالقدر الذي لا يسعى فيه الوعي التاريخي وراء التنكر للإبعاد بل بافتراضه وبهذا الصدد تنطوي هرمنيوطيقا غادامير على سلسلة من الاقتراحات الحاسمة التي ستكون نقطة انطلاق لتأملي. إذ على الرغم من التعارض العام بين الانتماء والإبعاد التغريبي فإن وعي التاريخ الفاعل يشتمل في داخله على عنصر المسافة، كما إن التاريخ الفاعل هو بالضبط ما يحدث تحت شرط المسافة التاريخية، انه الاقتراب من البعيد، أو انه الفعالية (أو التأثير) من بعد. ولهذا السبب نجد مفارقة الآخرية، أي التوتر بين القرب والبعد، والتي هي أساسية للوعي التاريخي. أما مفهوم انصهار الآفاق fusion of horizons فيمثل مؤشراً آخر لديالكتيك المشاركة والإبعاد ,WM 289ff, 356 375, TM 275, 273ff, 337, 358 وذلك لأنه تبعا لما يذكره غادامير فانه إذا كان شرط المعرفة التاريخية المتناهي يقصي أية نظرة متطرفة، أي تركيب نهائي بالمعنى الهيغلي، لا يطوقني هذا التناهي في وجهة نظر واحدة، إذ كلما كان ثمة موقف يكون ثمة أفق يمكن تضييقه أو توسيعه. ونحن مدينون

لـ غادامير بفكرته هذه عن الاتصال عن بعد بين وعيين متموقفين على نحو مختلف وذلك عن طريق انصهار آفاقهما، أي نقطة التقاطع بين نظرتيهما هي في البعيد والمفتوح. وتارة أخرى يتم افتراض عنصر الإبعاد داخل القريب والبعيد والمفتوح. ويدل هذا المفهوم على أننا نعيش لا داخل آفاق مغلقة ولا داخل أفق واحد متفرد. وقدر ما كان مفهوم انصهار الآفاق يقصي المعرفة الكلية والمتفردة، فانه يشير إلى التوتر بين ما هو خاص بالمرء وما هو مغترب عنه، بين القريب والبعيد. وبذا يتم إدخال لعبة الاختلاف في سيرورة التقارب.

وأخيراً، فإن أدق إشارة إلى تأويل الإبعاد التغريبي الأقل سلبية نجدها في فلسفة اللغة التي تتأوج في عمل غادامير. فاللسانية الشمولية التي تسم الخبرة والإنسانية تعني أن انتمائي إلى تراث ما أو أكثر من تراث، عموماً، تمر عبر تأويل العلامات والأعمال والنصوص التي ينغرز فيها التراث الثقافي ويعرض نفسه أمام مهمة فك مغاليقه،علما أن كلمة «اللسانية» هي الترجمة الملائمة للكلمة. ومما لاشك فيه إن غادامير في اللغة يتوجه ضد تحويل عالم العلامات إلى أدوات نستطيع معالجتها كما نشاء. ويعد الجزء الثالث من الحقيقة والمنهج اعتذاراً مؤثراً عن الحوار الذي نحن عليه، وعن الفهم المسبق الذي يدعمنا. إلا أن الخبرة اللغوية لا تمارس وظيفتها التوسطية إلا بسبب أن المتحاورين يتلاشون بوجه الأشياء التي تقال والتي، إن جاز لنا التعبير، توجه الحوار. والآن، أين يتضح ميدان الشيء الذي قيل بخصوص المتحاورين بجلاء اكبر، إن لم تصبح اللسانية لسانية حقاً، أي بعبارة أخرى حينما يصبح توسط اللغة توسطاً من خلال النص؟ إن الذي يمكننا من الاتصال عن بعد هو مادة النص التي لا تنتمي إلى مؤلفها ولا إلى قارئها. كما إن هذا التعبير الأخير، أي مادة النص، يقودني إلى عتبة تأملي.

التأويل والقراءة

ينبغي للنظريات الأدبية كلها أن تحلل المعنى، سواء المعنى الذي يتم إيصاله من المؤلف إلى القارئ مباشرة (أ، ي، ريتشاردز)، أو المعنى الذي يكون ملازما لكلمات النص (النقاد الجدد) أو المعنى المتولد من بنية النص (البنيوية). تعنى المقاربات التي نقدمها هنا بالمشكلات التي تتولد حينما نستخلص المعنى من نص ما عبر سيرورة القراءة، ونحاول تقويم المعنى ووصفه بأنه صحيح. إلا أن الحقيقة التي تتجلى الآن هي عدم إمكانية الوصول إلى المعنى كله بشكل فوري وبعيد عن الالتباس، وقد برّرت هذه الحقيقة وجود المؤولين ونظريات التأويل. إلا إننا حتى إذا سلمنا بان التأويل يلعب دورا أساسياً في خلق الأعمال المكتوبة عموما، والأعمال الأدبية خصوصا، لا يتضح عندئذ البعد الذي ينبغي ان يصله التأويل: فهو ببساطة «فن تجنب سوء الفهم»، حسبما يذكر فريدريك شليرماخر ـ أي، الفن الذي يشترك به الناقد والقارئ على حد سواء. أو هل علينا أن ننظر إليه، من منظار واعد، على انه النشاط الذي يضطلع به النقاد بحيث يجعل الوصول إلى «النصوص المهمة ثقافيا» أمراً ممكناً (Mazzeo، ١٩٧٨ ص٩٥)؟

يوحي الوصف الأول أن التأويل يلعب دورا يتمثل بتصحيح القراءة أو تبريرها، بينما يوحي الثاني انه يؤسس المعنى والتماسك coherence ضمن

سياق محدد تاريخياً وخالٍ من الضمانات المطلقة للقيمة والحقيقة. ولابد لأية نظرية تأويل أن تدرك تشعب هذا الرأي: أي، التشعب الذي اقترن بالجدل الفلسفي العام بين الموضوعاتية والنسبية، أي بين الاقتناع بوجود قالب أو إطار خارجي دائم يمكننا اللجوء إليه في النهاية لتحديد طبيعة العقلانية، المعرفة، الحقيقة، الواقع، الجودة أو الصواب، والرأي المعارض القائل بعدم وجود مثل هذا القالب، والقائل أيضاً أننا محتجزون، بشكل متعذر تغييره، في أدغال القيم الاستثنائية والخطاطات المفهومية، ولا يستطيع أي منها البرهنة على صحتها إزاء غيرها (Bernstein، ١٩٨٤).

ويتميز أي عرض للتأويل والقراءة بأنه يفترض سلفا عددا من الافتراضات التي تتعلق بطبيعة المعنى أو الفهم والاتصال التي ينتج عنها جملة من المشكلات. فمن الممكن تصور المعنى بأنه ما ينتج عن كلمات النص وقضاياه بحيث يشكل «استقلاله الدلالي» semantic autonomy، أو أنه ما يقصده المؤلف أو القارئ بوصفه ذاتا، أي حقيقة النص «الموضوعية» مقابل فعل القصد، أو إعطاء المعنى «المتسم بالذاتية» (Ricoeur، ١٩٧٦ ص١٢ ـ ١٤، Ray 1984 ص١ ـ ٣). ويمثل الجدل الموضوعي / الذاتي، الشكل المحدد الذي يبرز فيه هذا الخيار في الدراسات الأدبية، والذي ترتبط إليه النظريات التي سنتطرق إليها هنا إذ يؤكد الموقف السابق وجود معنى صحيح واحد فقط في أي نص، في حين يؤكد الثاني وجود الكثير من المعاني بقدر كثرة القراء. ويقابل هذان الموقفان، إلى حد ما، العرضين «المنطقي» و «التاريخاني» للمعنى، حيث يؤكد العرض الأول أن المعنى موضوع مثالي يمكن لمختلف الأفراد في مختلف الأزمان التعرف عليه أو إعادة التعرف عليه، في حين يحدد العرض الثاني ان المعنى حدث تاريخي

يحدده السياق الذي حدث فيه، ويحدده كذلك الموقف التاريخي لمؤوله. ويبرز تعارض الذات / الموضوع أيضاً في عملية الفهم، حيث تتحدد المعرفة التي يمكن أن تستخلصها الذات من موضوع النص باهتمامه الخاص بالموضوع ومنظوره له. ولتحقيق الفهم، تلجأ الذات إلى التفسير، وعندئذ تظهر صعوبة جديدة، طالما أن التفسير يتم إيصاله بواسطة اللغة العامة، في حين يعد الفهم فعلاً تجريبياً أساسياً. وتتعقد مشكلة الذات/ الموضوع هنا بفعل مشكلة الوصف العام للمتفرد والخاص. وأخيرا، تواجهنا ـ عند التعامل مع تجربتنا في النصوص الأدبية ـ قضية الإحالة المحيرة: إذ أن الطابع الخيالي الذي تتسم به النصوص الأدبية يدفعها إلى فقدان ضمان الواقع بوصفه محكا، وإلى زيادة صعوبة عملية إضفاء المشروعية على التأويل.

وتقود مثل هذه المشكلات والافتراضات إلى أسئلة فلسفية ولسانية أوسع تتعلق بطابع المعنى، وعلاقته بالتاريخ، وعلاقة علم الدلالة semantics بالتداولية pragmatics (دراسة سمات اللغة التي يعتمد معناها على الزمن أو الشخص أو المكان)، أي علاقة الخبرة بالمعرفة، علاقة الجزئيات بالكليات. لذا فان السؤال الذي يقول: ما المدى الذي يصله النص في تحديد معناه، وما المدى الذي يصله القارئ في تحديد ذلك المعنى؟ ليس سوى سؤال ساذج، ولهذا السبب دخل مُنظِرو التأويل في جدالات منطقية ولسانية تدفعهم إلى دحض الجدالات التي يثيرها خصومهم دفاعا عن آرائهم. لذا من غير المدهش أن يحضى موضوع التأويل باهتمام النقاد المتمرسين أمثال آيزر وياوس وفش، وفلاسفة أمثال إنغاردن وغادامير وريكور، ومن غير المدهش أن يحتل حقلا مفهومياً واسعا جدا يصعب تعريفه.

سنتناول هنا ثلاث مقاربات تخص القراءة والتأويل، الأولى أثارتها **الظاهراتية** phenomenology والثانية **الهرمنيوطيقا** hermeneutics والثالثة **نظرية التلقي** reception theory . ولتحاشي العرض الممل للمفاهيم والمصطلحات، سنقدم عرضا موجزا للهرمنيوطيقا والظاهراتية أولاً، ثم نعقبه بدراسة النظريات المختارة لغرض التعرف على مقدماتها المنطقية ومناهجها في البدء، ثم نكشف مقاربتها لمختلف المشكلات التي تشترك فيها معاً فيما يتعلق بعلاقة الذات بالموضوع، وطبيعة المعنى ودور القراء، وعملية القراءة، وطبيعة التأويل والنشاط النقدي، وقضية «الخيالية». وتدور هذه المشكلات حول ممارسة النقد، في بعض أوجهها، إلا أنها تدرس في بعض الأحيان ضمن علاقاتها بقضايا أوسع تخص طبيعة النصوص الأدبية وعملية القراءة والفهم. ولأسباب تعد جوهرية لطبيعة الظاهراتية والهرمنيوطيقا، هناك ميل بين المنظرين الذين نتناولهم هنا إلى طرح مناقشاتهم على منصة الفلسفة، ولهذا السبب تعد نماذج النقد أقل وضوحاً من النظريات الأخرى التي نتناولها هنا.

الهرمنيوطيقا والظاهراتية

من التقليدي أن نتقصى تاريخ النظرية الهرمنيوطيقية بدءا بكتابات رجال لاهوت القرن السابع عشر البروتستانت من الألمان الذين طوروا منهج فهم الكتاب المقدس لتدعيم أساس لاهوتهم. وينظر معظم مؤرخو الهرمنيوطيقا المحدثون إلى العمل الذي قدمه فريدريك شليرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) على أنه يمثل المرحلة الثانية، أي ما يسمى بـ «الهرمنيوطيقا الرومانسية»، الذي جعلت مهمتها الأساسية تحقيق «التجانس» أي أن يخبر الناقد أو قارئه الحدث النفسي للمعنى الذي خضع له المؤلف أولاً. ويصف شليرماخر هذه

العملية بمصطلح «الحلقة الهرَمنيوطيقية»، والتي بقيت منذ ذلك الحين السمة المركزية للكثير من النظريات. والحلقة هي الانتقال من التخمين عند المعنى «الكلي» للعمل إلى تحليل أجزائه عبر علاقتها بالكل، يعقب ذلك العودة إلى تعديل فهم العمل «كله». وتجسد الحلقة الاعتقاد بان الأجزاء والكل يعتمد أحدها الآخر وأنهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية. ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة، تصبح الفجوة التاريخية التي تفصل العمل الأدبي عن الناقد أو القارئ سمة سلبية ينبغي التغلب عليها من خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة البناء التاريخي من جهة والأفعال acts التكهنية للتقمص من جانب الناقد أو القارئ، من جهة أخرى.

واكتشف المؤرخون بعد شليرماخر، مشكلات الهرمنيوطيقا بنجاح: كان من أبرزهم فيلهلم دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١) الذي سعى إلى جعل الهرمنيوطيقا بالنسبة للعلوم الإنسانية رديفا للمنهج العلمي بالنسبة للعلوم الطبيعية، وهو يرى التفسير النمط الملائم لفهم العلوم الطبيعية في حين أن الفهم هو النمط الملائم للعلوم الإنسانية. ويرتبط الفهم بخبرة الذوات والعقول الأخرى أكثر من ارتباطه بخبراتنا وعقولنا، فهو يعتمد على غزارة معنى أشكال التعبير كلها التي تكون فيها الخبرة (ونعني هنا التعبير المكتوب، على وجه الخصوص). ومن الجدير بالذكر أن التأويل هو الذي يهب غزارة المعنى للتعبير. ويرى دلتاي إمكانية وجود الحقيقة في مثل هذا التأويل بقدر وجودها في تفسير العلوم الطبيعية. وقد اصبح التاريخ حقله المعرفي المفضل لممارسة الهرمنيوطيقا لأنه فرض المشكلة الفلسفية المتمثلة بوضع الخبرة الفردية التاريخية في فهم عام واضح يفترض أن تكون الطبيعة الإنسانية فيه الوعي الشمولي التاريخي، أي نمط المعرفة.

وقد بزغ فجر الظاهراتية مع العمل الذي قدمه إدموند هوسرل (١٨٥٩ـ ١٩٣٨) الذي عاصر المرحلة الأخيرة من عمل دلتاي. وقيل أن الظاهراتية تشكل «النقلة الكوبرنيكية» في الفلسفة، لأنها قاربت مشكلة المعرفة والكينونة بطريقة جديدة. واعتقد هوسرل، مثل الكثير من الفلاسفة الذين سبقوه، إن الفلسفة تبدأ من تفحص المرء الدقيق والحذر لعملياته العقلية. ويهدف هذا البحث القبلي apriori إلى التعرف على العناصر المنطقية الموضوعية في الفكر عبر دراسة فعل الوعي وبنيته. ويرى هوسرل أن الوعي يكون واعياً بشيء ما دائماً. ويستخدم هوسرل مصطلح «القصدية» لوصف فعل الوعي (noesis أو الفعل القصدي) والذي يكون واعياً بشي ما (noema، أو الموضوع القصدي). واعتقد أن «الحدس المتجسد» بالفعل القصدي والموضوع القصدي يمكن تحليله وتقسيمه إلى طبقات بالاستناد إلى منطق شديد الدقة بعد أن يزيل المرء من عقله الافتراضات الشائعة كلها المتعلقة بالعمليات السايكولوجية: وتعرف هذه الخطوة بـ «التجرد[١]» epoche والتحول الظاهراتي التي يصبح فيها كل ما هو محتمل، «محصورا»، أي لا تتاح للتحليل سوى البنية المنطقية الضرورية. لذا فان الوعي الذي يخضع للبحث بهذه الطريقة يكون حاضراً أمام نفسه خارج سياق الزمن «الحقيقي». وواصل هوسرل فحص أنماط الوعي ووظائفه، وان أكثر ما يهم النظرية الأدبية هي الوظيفة التي يتمكن فعل الوعي، من خلاها، من «إكمال» مواضيع إدراكه الحسي عبر إدراك منظوراتها كلها التي

---

(١) التجرد :epoche يعني في النقد الظاهراتي «تعليق» أو تجميد جميع العقائد والمواقف السابقة باعتبار ذلك الخطوة الأساسية اللازمة لتحليل الوعي/ د. محمد عناني ـ المصطلحات الأدبية الحديثة. (المترجمة)

لا تكون «مرئية» مطلقا، من وجهة نظر أو «جانب» معين. ويتم هذه التجسيد لكل من مواضيع الإدراك الحسي، ومواضيع الفكر المجردة. ويؤدي التحليل الدقيق لأساس الوعي إلى اكتشاف العالم «البيذاتي»، كما يتم اكتشاف سكان ذلك العالم الآخرين من خلال عملية التقمص. ونظرا لان هوسرل اختار أن يُعرِّف القصدية والفهم بوصفهما حدثين غير زمانيين، فقد تمكن من تحويل الاتصال مع بقية البشر إلى مجموعة من الشروط المنطقية التي تتعلق بالمعنى والتعبير الخالية من أي احتمال، وبذا يعد عرضه للمعنى منطقياً.

إن هذه المزاعم، التي كانت لها مضامين قوية للهرمنيوطيقا، تحداها مارتن هيدغر، تلميذ هوسرل، (١٨٨٩ـ ١٩٧٦) الذي عاد إدخال التاريخانية إلى الظاهراتية وشرع بتقديم عرض مختلف تماما للعالم البيذاتي. وهو يرى أن القصدية قد أسيء تصويرها، وان الفهم لا يعد نشاطاً إنسانياً لا تاريخياً، مثلما زعم هوسرل، بل وسيلة من خلالها يأتي العالَم إلى الإنسان، وهي تصف كينونته إلى حد ما. ويصف في كتابه «الكينونة والزمان» (١٩٢٦) العالَم بأنه عالم مشترك، يخلقه ويديمه الفهم المشترك الذي يكون على شكل لغة: وبذا يصبح الفهم لسانيا وتاريخيا وأونطولوجيا (أي انه مرتبط بقضية الكينونة). ولم يعد التأول الآن محض كشف: «نحن عندما نؤول لا نسقط الدلالة على شيء عارٍ أمامنا، أي أننا لا نلصق له قيمة، بل حينما نواجه شيئاً داخل العالم، يكون للشيء مشاركة تتكشف في فهمنا للعالم «ولا يكون التأويل» إدراكاً، خالٍ من الافتراضات المسبقة، لشيء حاضر أمامنا، على الإطلاق»، بل يرتكز على ما نعرفه نحن (دائماً) ـ أي انه فهمنا المسبق الذي لا يمكن أن ينفصل عن كينونتنا (الدازين). ولا

مناص من موقعية الفهم التاريخية لأنها تمثل الأساس الأونطولوجي لكينونتنا في العالم (هيدغر ١٩٦٢ : ص١٨٩ ـ ١٩٥). ويمثل هيدغر، ضمن سياق هذا العرض الموجز للهرمنيوطيقا والظاهراتية، نوعاً من المزاوجة بين جوانب الهرمنيوطيقا التاريخانية والابستمولوجية واهتمامات الظاهراتية المنطقية والأونطولوجية، التي لها أبعاد شاسعة للدراسة الأدبية. ويعد النقد ما بعد البنيوي للحاضر وإصراره على تاريخانية اللغة والمعنى مديناً بالشيء الكثير لكتابات هيدغر، كما أن مدارس النظرية الأدبية والنقد الأدبي التي وصفناها هنا بصفة «الظاهراتية» قد استخدمت وجهات نظر ورؤى هوسرل الفلسفية اللاتاريخية واتخذتها نقطة انطلاق لها، في حين ان المنظرين الهرمنيوطيقين المحدثين قد استغلوا هيدغر، وقدموا في هذه العملية أوضح العروض لما يتوفر من فلسفته المذهلة.

ظاهراتية النص والمؤلف وسيرورة القراءة

(أ) رومان إنغاردن

يعد كتاب إنغاردن «**العمل الفني الأدبي**» The Literary Work of Art 1931، (الطبعة الثالثة، ١٩٦٥) والمجلد المرافق له، «**إدراك العمل الفني الأدبي**» The Cognition of the Literary Work of Art 1937، (الطبعة الثانية، ١٩٦٨) شاهداً على التأثير الذي مارسه فيه أستاذه وصديقه، هوسرل، وشاهدا أيضاً الاهتمام الشديد بالمشكلات الفلسفية اكثر من الأدبية. وقد ذاعت شهرة الكتاب الأول بسبب وصفه للعمل الأدبي بأنه تشكل طبقي، وان الطبقات التي تشكل بنى هذا العمل تتميز بأنها ذات خصائص متغايرة، بمعنى أنها تضم مضامين مختلفة وتلعب أدواراً مختلفة في العمل، إلا أنها

تتميز أيضاً باعتمادها على بعضها وترابطها العضوي. وتمثل الطبقة الأولى طبقة أصوات الكلمة والتشكلات الصوتية [الفونطيقية] عالية المستوى (مثل خصائص الوزن والإيقاع) التي تنبني عليها. ويحدد هذا الوصف أهم الطبقات، أي طبقة وحدات المعنى التي تمد العمل كله بالإطار التركيبي. أما الطبقتين الثالثة والرابعة، أي طبقة الجوانب المخطط لها وطبقة الموضوعيات الممثَّلة، فلا يمكن تمييزها بوضوح، بل تشكل معاً «عالم النص» الذي يحتضن الأشياء والأشخاص والأحداث الممكنة كلها، فضلا عن الحالات والأفعال التي يؤديها البشر... الخ، أي كل شيء يتم تمثيله كما هو (انغاردن، ١٩٧٣، ص٢١٩ ـ ٢٢٠)، وينتهي التحليل الظاهراتي لهذه المواضيع شبه الحقيقية بوصف ما يميزها، راديكالياً، عن المواضيع الحقيقية، أي «مواضع عدم التحديد» [مواضع الإبهام]. ويؤكد إنغاردن أن المواضيع الحقيقية كلها فردية بشكل مطلق وتتحدد في كل جانب من جوانبها، وإن كانت الذوات تدركها بطريقة ناقصة ومختلفة. ولا تشترك المواضيع الخيالية بهذه الصفات، إذ تبقى عند مستوى الكلمات الوصفية والجمل فجوة ينبغي القارئ ردمها أو تجسيدها. أما «الجوانب المخطط لها» فهي سمات النص التي تتطلب نشاطا معينا من القارئ. ويتطرق انغاردن أيضاً إلى صفات النص «الميتافيزيقية» التي لا تقابل خواص المواضيع الممثلة أو الحالات النفسية عند القارئ، بل هي المناخ الذي يكتنف العمل، والذي يكون خارج نطاق التحديد العقلاني، ويبدو أنها لا تمثل سوى سمات الفن الأفضل؛ وبذا يكون حضورها أو غيابها مفتاح تقويم العمل الأدبي.

وبذا، يوصلنا كتاب «العمل الفني الأدبي» إلى مفهوم تجسيد «الجوانب المخطط لها» والعمل الأدبي كله.. ذلك المفهوم الذي يتحول، عبر سيرورة

القراءة، من إنتاج إنساني إلى موضوع جمالي، أي تناغم بوليفوني له قيمة جمالية. وينتقل انغاردن بعد ذلك إلى ما وراء تصور النص الموضوعي غير المتغير الذي يستطيع جميع القراء الإحالة إليه، إلا أنه يبقى على مفهوم «الهيكل» أو البنية الثابتة في النص التي يمكن الاستدلال عليها من عدد من سمات العمل. إلا أن هذا الأمر ينطوي على مفارقة ضمنية وقد حاول إنغاردن التعامل مع هذه المشكلة في «إدراك العمل الفني الأدبي»، وقد دفعه ذلك إلى تجزئة استجابة القارئ أو الناقد إلى «إدراك انعكاسي للموضوع الجمالي» وإلى «إدراك قبجمالي pre-aesthetic للعمل الأدبي»، إلا أن من غير الواضح ما إذا كان تمكن من حل المشكلة عبر طبقاته الابستمولوجية (راي ١٩٨٤، ص٤١ ـ ٥٠).

ثمة حاجة إلى التعليق على عدة نقاط في نظرية انغاردن، **أولاً**: أن مقاربته الظاهراتية المتساوقة تسمح له بالتعالي على مشكلة الذات / الموضوع وتحاشي «المغالطة القصدية» من خلال التعرف على مشاركة المؤلف في النص بوصفه قبل جمالي، ومن خلال جعل محور النص ـ القارئ هو المحور الأهم. إلا أن هذا لا يعني انه يقترح شكلا من أشكال النزعة الذاتية فحتى إن كانت «مواضع اللاتحديد» تسمح للقارئ بإكمال أي نص بطريقة فردية، إلا أنها تبقى «الهيكل» الذي قد يتمخض عن إعادة بناءه نوعا من الضمان حول ما يشكل القراءة الصالحة valid وغير الصالحة invalid. ثانياً: بسبب الحاجة إلى التشديد على الدور الذي يلعبه هذا الهيكل، اضطر إنغاردن في نهاية الأمر إلى التعامل مع «مواضع اللاتحديد» التي يظهرها النص، والتي يمكن لأي قارئ الوصول إليها من دون الرجوع إلى منهج ظاهراتي. فهو لا يميز بين الناقد والقارئ في نظريته وبالنتيجة فانه

يهمل معالجة مشكلة خبرة الجمال (التي تكون صامتة ومتفردة وخاصة) بوصفها مقابلاً لإدراكها (الذي يتضح في اللغة الشمولية والعامة). ثالثاً: يرى انغاردن أن المعنى الأدبي ليس حدثاً سايكولوجياً، ولا محض مضمون مثالي، بل يرتبط بعلاقة بالإحالة (وبذا فان المواضيع الأدبية ليست موجودة في الواقع الوجودي بل لا يمكن معرفتها إلا بوصفها مواضيع لأنها تبدو حقيقية، إلا أنها ولا تكون كذلك حينما ترد بصفة خيالات)، أما ضمن العمل الأدبي يؤدي المعنى وظيفة ما (أي انه يكون محددا بعلمية السرد) (انغاردن ١٩٧٣، ص٥٩ ـ ٦٠) لكن إنغاردن يرى أن هذا المعنى لا يمتلك بعدا تاريخياً، لأنه عزف عن التعليق على حقيقة أنه لابد من أن يقوم القارئ، المتوقع تاريخياً، بعملية التجسيد. إن إهمال إنغاردن للأبعاد التاريخية للنصوص يجعل من كتابه أدق عرض ظاهراتي للفن الأدبي، وتتجلى فائدة عمله ـ في إمكانية تصنيف الأعمال بأنها أدبية من خلال نموذج الطبقات ـ بوضوح أكبر من المساعدة التي يقدمها للقراء الذين يصارعون مشكلات تأويلية محددة تنطوي عليها نصوص معينة.

(ب) مدرسة جنيف:

تعد هذه المدرسة (التي فرض المؤرخون اسمها هذا، أكثر من كونها تسمية تبناها النقاد أنفسهم) «ظاهراتية» بشكل يختلف عن إنغاردن، فهي غير معنية بالوصف الفلسفي للموضوع الجمالي، بل باستعادة وعي المؤلف. وأن أعضاء هذه المدرسة (وهم: مارسيل ريموند Mzrcel Raymond والبرت بيغون Albert Beguin وجورج بوليه George Poulet وجون بيير ريتشارد Jean-Paul Richard وجان روسو Jean Rousset وجان ستاروبنسكي Jean Starobinski.. وهم أبرز أعضائها فضلاً عن ج.

هيلس ميلر J. Hillis Miller الذي هجرها من ذلك الحين وانضم إلى ما بعد البنيويين) يرون أن الكتابة هي العملية التي تتوقف الخبرة من خلالها عن أن تكون بكماء وتتخذ مظهر الكلمات وبنيتها، ولا تعبر هذه الكلمات عن لاوعي الكاتب أو عن مجموعة المعاني الموضوعية بل تعبر عن الوعي ذاته بوصفه حالة العقل أو صفته، وقد يقصد بالعقل عقل المؤلف نفسه أو عقلية العصر (كما في عرض روسيه للعصر الباروكي في فرنسا ١٩٥٤). و لا تتمثل مهمة الناقد بالبقاء في الضوابط الموضوعية لهذا التعبير ـ أي، محددات اللغة، القواعد، الجنس الأدبي، التاريخ ـ بل باستعادة الخبرة التي يتم التعبير عنها، والتي تصاغ برموز مشفرة في النص. ويرى بوليه أن على الناقد «أن ينطلق من الذات عبر المواضيع ويعود إلى الذات مجددا» (بوليه ١٩٧١، ص٢٩٧). لذا فان وعي الذات (المؤلف) الذي يستعاد بالطريقة هذه لا يعد وعيا بايوغرافياً أو حتى سايكولوجياً، بل نمط متفرد يمكن خبره من خلال التقمص. أما اللغة والأسلوب فلهما أهمية خاصة لأنهما يكشفان عن «الكون العقلي» للمؤلف وعن تفرد وعيه. ونظراً لأن كل مؤلف يعد متفرداً، لا يمكن عندئذ تحديد نهج تحليلي لكشف شكل وعيه، ولكن من الناحية العملية يتم الاهتمام بتكرار الثيمات والأفكار المهيمنة المتميزة. فضلاً عن ذلك، لا يوجد فرق بين الأعمال القديمة جدا والحديثة، أو بين الأجناس الأدبية المختلفة، أو حتى بين الكتابة الخيالية والكتابة غير الخيالية، طالما أنها جميعاً تعبيرات عن وعي متفرد. ونظراً لأن هذا الوعي لا يمكن ان يكون غير ذاته، تكون تجلياته كلها موثوقة. وللوصول إلى هذا الوعي المتفرد، ينبغي للمرء، أولاً، أن يتعامل مع النص بوصفه وسيلة تعبيرية «تنكشف أمام» القارئ، ثم ينبغي له أن «يقدم نفسه

قربانا» كي ينفخ الحياة في فردية النص. ولا يمكن ضمان هذه العملية من خلال العودة إلى الوقائع والمعرفة الموضوعية، بل ان الناقد تغزوه أفكار الآخر: وكتب بوله قائلا «بسبب الغزو الغريب الذي تشنه أفكار الآخر على شخصي، صرتُ أنا ذاتاً مُنِحِت خبرة التفكير بأفكار غريبة منها، فأنا ذات الأفكار ولست ذات نفسي» (بوليه ١٩٦٩، ص٥٦). وقد أدى التركيز الشديد على الحضور والوعي وكبح مشكلات السلطة الزمنية والتاريخ إلى شن هجمات مكثفة على هذه المقاربة من قبل ما بعد البنيويين (دريدا ١٩٧٨، ص٣ ـ ٣٠).

ويتجسد الكون «العقلي» أو «الشعري» الذي يستعيده الناقد في اختيار المقتطفات المتميزة من النصوص التي تولد وعي المؤلف المتفرد، أي يظهر نص جديد يتشكل من انتقاء الناقد من الأعمال الكاتبة كما انه يمثل مصدر تعرف الناقد على وعي المؤلف وهذا يعني ان وعي المؤلف، الذي تتم استعادته، يكون محدداً بقوة غريبة تماماً (أي، الناقد) الذي يؤدي نشاطه إلى الشك بأي زعم يقول باستعادة وعي المؤلف المتفرد. وقد يتشكك المرء بإمكان «القراءة التي تحاول كشف النظام أو الاضطراب الباطني الخاص بالنص والرموز والأفكار التي تنظم فكر الكاتب» (Lawall 1968، ص١٦٩، مقتبس عن ستاروبنسكي). ومن ناحية أخرى، ان التشديد على التعبير فسح المجال أمام أعضاء مدرسة جنيف لتحاشي مشكلة «المغالطة الوجدانية»، فهم لم يميزوا بين القصد والفعل والإنتاج وطمسوا الفرق بين «ما النص؟» و «ما الذي يفعله النص؟» لأنهم يرون أن النص لا يكون الا بما يعبر عنه. الا انهم لا يؤمنوا بان التعبير كله يعد تعبيرا عن إدراك المرء لذاته. فالماركسيون، مثلا، لم يقبلوا بهذا الامر ورفضوا الزعم

المصاحب له ومؤداه أن الأعمال الأدبية تفصح عن بنية عقلية متفردة. وفضلا عن ذلك، ترى مدرسة جنيف أن العمل الفني ليس الدليل على خبرة حقيقية سابقة بل هو هيكل الخبرة التي يتم التعبير عنها بأنماط متميزة. وهذا يعني أن لا سبيل إلى معرفة ما إذا كان تشخيص الناقد لهذه الأنماط صحيح أم لا. وقد كانت إحدى آثار «تسوير» الحقيقي هي دفع نقاد مدرسة جنيف إلى التركيز على ثيمات عامة مثل الزمان، المكان، الإدراك الحسي والعناصر، أو التركيز على كتّاب يكتبون سيرتهم الذاتية بأنفسهم أمثال روسو ومونتان. وتعد إنجازاتهم النقدية في هذا المجال انطباعية جداً؛ فقد كان بوليه وستاروبنسكي وريتشارد وروسيه من بين أكثر النقاد حظوة بين القراء، كما أن مقارباتهم ألهمت الكثير من النقاد اللاحقين بالشروع باستعادة «وعي المؤلف». إلا أن الأساس الفلسفي النظري الذي وقف عليه مشروعهم كان واهياً، وقد أدى ذلك إلى انحدار شعبيتهم في هذا العصر الذي يتميز بتنامي عقليته النظرية، والذي يبحث عن أنواع مختلفة من النتائج التي يستقيها من البحث النقدي من الأعمال الأدبية.

(ج) وولفغانغ آيزر:

بينما يهتم انغاردن بالنص بوصفه موضوعاً جمالياً، وبينما يهتم نقاد مدرسة جنيف بالوعي الذي يعبر عن نفسه عبر النص، يشتهر آيزر باهتمامه بالقارئ وعملية القراءة، فهو يطرح في **«فعل القراءة: نظرية الاستجابة الجمالية»** The Act of Reading: Theory of Aesthetic Response (1976) السؤال الآتي: كيف يكون للنص معنى للقارئ وتحت أي شروط؟ وتتمثل مقدمته المنطقية الأولى في أن العمل الأدبي هو أثر ينبغي خبره، وليس موضوعاً ينبغي تعريفه؛ ولهذا السبب تهتم مقاربته كثيراً بمسألة ارتباطنا،

بوصفنا قراءً، بالنصوص وبعناصر النص التي تحدد الطريقة التي نقرأ بها هذه النصوص. وان اكثر ما يلفت الانتباه إلى نظرية آيزر هو طابعها الانتقائي، فهو يستعير مفاهيمه ومصطلحاته من الشكلانية وسايكولوجيا الجشتالت Gestalt ونظرية المعلومات واللسانيات والسميولوجيا semiology ونظرية أفعال الكلام والظاهراتية، كما سعى جاهداً، أحيان كثيرة، من أجل التوفيق بين هذه العناصر المتباينة. ويعد آيزر مديناً لإنغاردن في اوجه عديدة، إذ أنه يضع أساساً جديدا لمفهومه الديالكتيكي للموضوع الأدبي بوصفه تفاعلاً بين النص والقارئ. ويتم فحص هذا التفاعل من خلال المفاهيم الآتية: القارئ الضمني، الذخيرة الأدبية، الإستراتيجيات الأدبية.

يصف آيزر القارئ الضمني بأنه «نموذج» و «دور» و «وجهة نظر» تسمح للقارئ الحقيقي أن يكون فعالاً active ومنفعلاً passive؛ فهو فعال في إنتاجه للمعنى، ومنفعل في حقيقة أن البنى النصية هي التي تحدد موقعه، وليس العكس. إذ يقال عنه انه يمثل منظورات الكلمات والشخوص والحبكة والراوي والمروي له. وهذا هو السبب وراء تحوله إلى «وجهة نظر جوّالة» وبذا لابد له من تحقيق الاتساق، أي عليه أن يقدم عرضاً للنص يمكن أن يتضمن تفسيراً يوافق المعلومات التي يقدمها النص عند أي نقطة من قراءته. علماً أن النص هو الذي يبرمج هذه المهمة، وهو الذي يحبطها أيضاً. وان قيام القارئ بالتكيف مجدداً في إدراكه للنص حينما يتكشف له، يكون مصحوبا بأفعاله التي تسد فراغات النص (آيزر ١٩٧٨، ص١٩٨).

أما الذخيرة فهي مجموعة المعايير الاجتماعية والثقافية التي يقدمها القارئ بوصفها المساعد الضروري لقراءته التي يستدعيها النص ويحتويها، إلى حد ما. وينبغي إعادة تنظيم هذه المعايير أو المواضعات [الأعراف] من قبل

القارئ لكي تصبح فعالة جمالياً؛ وهذا هو عمل النص الذي يحاول صقل افتراضات القارئ المتعلقة بطبيعة الواقع ويجردها من صفة كونها مألوفة في الوقت الذي يقدم فيه إطارا عاما يتم تنظيم معنى النص من خلاله. ومن الممكن ان تضم الذخيرة كل من عناصر الواقع وعناصر التراث الأدبي على شكل إلماحات. وكما هو الحال مع القارئ الضمني فان الذخيرة تأتي إلى الوجود عبر تفاعل القارئ والنص، وينظر إليها بوصفها «معانٍ مهيمنة ومتجسدة ومنكرة»؛ فهي ترمي المشكلات بطريق القارئ وتحضه على الإدراك الانتقائي للنص، وبذا فانه يعمل بطريقة تناصية.

وإذا كانت الذخيرة تمثل «مضمون» العمل الأدبي، أن جاز لنا التعبير، فعندئذ تمثل الإستراتيجيات الأدبية «شكلها»، إلا أنها اكثر من محض سمات تركيبية طالما أن وظيفتها هي ترتيب المادة وتهيئة الشروط التي يتم على وفقها إيصال المادة. فهي لا تمثل تنظيماً إجمالياً (وإلا لما كان لنشاط القارئ أي دور)، كما أنها لا تشكل الظواهر السطحية للبنية ـ مثل الوسائل البلاغية والتقنيات السردية والتقسيمات النصية، وما إلى ذلك. ويعد مفهوم الأمامية ـ الخلفية Foreground - Background ، ومفهوم «الثيمة ـ الأفق» theme-horizon من الأمثلة التي يقدمها آيزر للإستراتيجيات النصية (آيزر ١٩٧٨، ص٩٢ ـ ١٠٣)، وان فائدتها ـ مثل فائدة الذخيرة ـ تتمثل بإبطال المألوف وإيصال النص إلى القارئ من دون تحديده. ويستعير آيزر من اللساني رولان بوسنه Roland Posner مفهوم الشفرة الأولية (وهي «الهيكل» عند إنغاردن، تقريباً) والشفرة الثانوية secondary code (الموضوع الجمالي)، كما انه يجعل الإستراتيجيات الأدبية تؤدي وظيفة «حمل الشفرة الأولية غير المتغيرة ونقلها إلى القارئ الذي يفك مغاليقها بطريقته الخاصة

مما يؤدي إلى توليد الشفرة الثانوية المتغيرة» (آيزر ١٩٧٨، ص٩٣).

أما المخاطرة التي قام بها آيزر حينما تبنى هذه المقاربة الانتقائية فهي توليد التعارضات المنطقية العامة في عرضه لسيرورة القراءة؛ فهو عندما يشخص علاقة النص بالقارئ بوصفها تفاعلية أو ديالكتيكية، يبدو انه يعيد تحديد مشكلة الذات / الموضوع في منطقة تتوسط بين الاثنين، إلا أنه يصف أيضاً العلاقة ـ بمصطلحات شبيهة مصطلحات إنغاردن ـ بأنها هيكل شبه موضوعي لقارئ شبه ذاتي يضفي عليها صفة التجسيد. وآيزر، مثل انغاردن، لا يميز بين الناقد والقارئ، بل أن قارئه العام أشبه بناقد غربي مثقف يسعى إلى فهم النصوص الصعبة (ولا سيما الروايات) بعقل مفتوح وبموقف لبرالي بحيث لا يكون مختلفاً عن قارئ النقد الجديد. وقدم آيزر المفهوم الشكلاني لإبطال صفة المألوف ليفيد ما وراء الوسائل الأدبية، طالما أن الذخيرة الأدبية تحيل إلى المعايير الاجتماعية والتاريخية فضلاً عن القراءة الماضية، ومادامت قيمة الخبرة الجمالية مرتكزة أساساً على حقيقة اعتمادها على افتراضات القارئ للواقع. وحينما يعطي آيزر مثل هذه المكانة المهمة للذخيرة ولخبرة القارئ الشخصية، فانه يجازف بتسويغ قراءات النص التي تجاهلت المحددات التاريخية المعيارية المفروضة على معنى النص والتي تعترف بها النظريات الأخرى. إذ يقال عن القراءة أنها وسيلة يمكن للوعي من خلالها إدراك نفسه، إلا أن هذا الزعم يعتمد على وضع المسافة بين ذات القارئ ووعيه لغرض معرفته، وأعني بها المسافة التي لا تتوافق كثيراً مع قناعة آيزر بأن سيرورة القراءة ذات طابع تفاعلي. وتنشأ مثل هذه الصعوبات من محاولة آيزر الرامية إلى الإفادة من الرؤى المستقاة من انساق فلسفية ولسانية. ويبقى السؤال قائماً عما إذا كان بإمكان آيزر إخبارنا في النهاية بمعلومات تفوق ما يقدمه المراقب الامبريقي المحنك لعملية

القراءة، وإن زعم آيزر تقديم مقاربة ظاهراتية، يبقى الجدل قائماً بصدد ما إذا بقي آيزر مخلصاً للمقدمات المنطقية التي جاءت بها تلك الفلسفة ولمنهجها، مثلما كان إنغاردن ومدرسة جنيف أم لا.

التأويل والحقيقة والتاريخ: مقاربات هرمنيوطيقية

(أ) هانز ـ جورج غادامير

بينما تتغاضى الظاهراتية عن التاريخ في مقاربتها لمشكلات المعنى النصي، نجد أن الهرمنيوطيقا تجعله جزءاً لا يتجزأ من مشروعها إلى الحد الذي تبدأ فيه جميع الدراسات الهرمنيوطيقية، تقريباً، بتقديم تاريخ الهرمنيوطيقا ذاته. ويصح ذلك على كتاب غادامير «**الحقيقة والمنهج**» (١٩٦٥) الذي يعد الإسهام الأكمل والأشد تأثيراً. ولا يمثل عنوان الكتاب توحيدا بين الحقيقة والمنهج، بل الفصل بينهما، إذ يهاجم غادامير المفهوم القائل أن المنهج شيء يمكن تطبيقه على موضوع معين للخروج بنتيجة ما. ويقدم «الهرمنيوطيقا الفلسفية» بوصفها وسيلة لتصحيح مسألة تعيين هوية الحقيقة والمنهج التي يرى أنها تميز العلوم. وهو حينما يخطو هذه الخطوة يتجاوز تصور شليرماخر للهرمنيوطيقا (بوصفها سايكولوجيا الفهم) ويرفض إقران دلتاي التأويل بالمنهج، ويبدأ بدلاً من ذلك بزعم هيدغر القائل بضرورة أن تقف النزعة التاريخية والسلطة الزمنية في مركز أي مشروع فلسفي. ويرى غادامير أن المسافة الزمنية التي تفصل المؤول عن الموضوع الذي يؤوله لا تعد حاجزا ينبغي إزالته، بل هي سمة مفيدة من سمات العلاقة بين الاثنين يمكن من خلالها طرح سؤال الهرمنيوطيقا المركزي ومؤداه كيف يمكن حماية النص من سوء الفهم من البداية؟ يوصي غادامير بضرورة اتباع الخطوات الآتية عند التعامل مع هذه المشكلة: **أولاً**، ينبغي

للمرء أن يحضر إلى وعيه أية أفكار مسبقة قد تؤثر في فعل التأويل. **ثانياً**، ينبغي له أن يكون عارفاً بعادة حديثة تتمثل بمحاباة نمط معين من النزعة التاريخية (أي، النمط الذي يرى النسبية واللبرالية متضمنتان في المقاربات التاريخية بوصفها قيماً موضوعية). **ثالثاً**، ينبغي إحياء مفهوم الانحياز [الحكم المسبق] وإعادة تقييمه لأنه اقترن منذ عصر الأنوار بالتسرع في التوصل إلى الأحكام والثقة بالمرجعية الإنسانية من دون استحقاق. وحينما يحاول المرء إصلاح الانحياز، فانه يصلح قيمة التراث والمرجعية بنجاح.

تتولد عند هذا الموضوع مشكلة واضحة: كيف يتأتى للفرد التمييز بين الانحياز المشروع والانحياز السيئ؟ يؤكد غادامير أن من الممكن تحقيق ذلك من خلال «استخدام العقل بشكل منضبط منهجيا»، على أن يصاحب ذلك التقدير السليم لقيمة المرجعية والتراث. ويرى أن المرجعية تعد مصدر انحياز ومصدر حقيقة، معاً، بحيث أنها تشركنا في تقويم أحكام الآخرين ورؤاهم والاعتراف بتفوقها على أحكامنا ورؤانا، حينما يستدعي الأمر ذلك. ومن ناحية أخرى يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال فعل العقل. ولا شك في أن مفهوم التراث يعد نوعاً من الدليل الظاهراتي على وجود حس تاريخي محدود لدى الناس جميعاً. وقد كان غادامير أصيلاً في ما جاء به، ويتجلى ذلك في استنتاجه عدم وجود موضوع يتجه صوبه البحث التاريخي كله (او تأويل نص أدبي معين). وإذا سلمنا أن التأويل لا يعد ميلاً نحو استعادة المعنى كلياً وبشكل ممتاز ومستقبلي، بل هو فعل المحافظة على الماضي والإبقاء عليه في وعينا الحاضر، سنتمكن عندئذ من إصلاح المرجعية والعقل ونمنحهما دورا ليلعباه في الهرمنيوطيقا.

وبذا يرى غادامير ان الفهم «لا يمثل فعل ذاتية الفرد، بل هو وضع المرء لنفسه داخل سيرورة التراث التي ينصهر بها الماضي والحاضر باستمرار» (غادامير ١٩٧٥، ص٢٥٨). ولهذا السبب يعد فعل التأويل بيذاتياً ويحتوي العناصر التي تربطنا بالتراث الذي يحدث فيه التأويل، وهذه العناصر هي: الفهم المسبق و «التصور المسبق للكمال» (أي الاعتقاد بان ما يشكل المعنى هو الذي يحمل صفه المشروعية بالنسبة لنا) و«العلاقة بالحقيقة». وعند تحقيق هذه الشروط نكون في وضع يؤهلنا لفهم النص بوصفه معنى الآخر: ويقصد بالمعنى هنا المضمون، لا قصد المؤلف، أما الآخر فيمكن أن يكون الزمان أو الآخر في الشخص أو كليهما، لذا تسمح المسافة الزمانية للجيل بتعريف ذاته وماضيه: «ينبغي لكل عصر أن يفهم النص بطريقة النص الخاصة لأنه يعد جزءاً من التراث كله الذي يبدي العصر نحوه اهتماماً موضوعياً، والذي يسعى فيه وراء فهم ذاته» (غادامير ١٩٧٥ ص٢٦٣). وفي الوقت الذي يرى شليرماخر ودلتاي أن الزمن فجوة لابد من ردمها بالتأويل، يرى غادامير أن المسافة الزمنية أساس لدعم العملية الهرمنيوطيقية، أي الأساس الذي يستوعب التراث والمرجعية. ويقدم غادامير النزعة الكلاسيكية بوصفها مثالاً يفسر حججه، فهو يرى أن الأعمال «الكلاسيكية» في أية ثقافة، تكون محددة تاريخياً، كما تكون خالدة لأننا نعرف من خلال شموليتها أنها تنتمي لعالمنا (على نحو يبعث على المفارقة)، أيضاً. ولهذا السبب فأنها تمثل الانصهار التاريخي للماضي مع الحاضر الذي يصبح فيه خلودهما طابع الكينونة التاريخية.

تنطوي هذه النظرية على عدد من المشكلات الصعبة: كيف يمكن لغادامير تسويغ «استخدام العقل بشكل منضبط منهجياً» بعد أن نبذ المنهج

منذ البداية؟ وماذا بشان انتهاكاته للتراث؟ وما الذي يشكل عصراً ما؟ لا يقدم غادامير أي جواب لهذه المشكلات، بل يتهرب منها بإصراره على أن أي موضوع (ونفضل نحن هنا استخدام «أي نص» بدلاً من «أي موضوع») هو اتحاد بين النص والفكر التاريخي ـ ذلك الاتحاد الذي يكتنف واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي. ويوصف هذا الانصهار بمصطلح wirkungsgeschichte، الذي يترجم إعادة إلى «التاريخ الفعال». وقد صيغ لحل المشكلة التي مؤداها «أن ما يكون مفهوما لنا يمثل أمامنا في ضوء ذواتنا بحيث لا يعود لقضية الذات والآخر أي وجود» (غادامير ١٩٧٥ ص٢٦٨). وإن كنا محددين بالطريقة التي ننظر بها إلى العالم، وبـ «أفقنا» أيضاً فبإمكاننا تقبل «أفق» الآخر ومنظوره من خلال إدراك تاريخية موقفنا. ويقدم غادامير رأيه القائل أننا «نصهر» أفقنا مع أفق الماضي: إذ يمثل الفهم انصهار دائم بين أفقي الماضي والحاضر (انصهار الآفاق). لذا، ما عاد هناك مؤول ذاتي ومعنى نصي موضوعي، بل أصبحت هناك وحدة بيذاتية في الزمان، وصار هناك تراثا ما وراء شخصي suprapersonal تعد آثاره التي تظهر على الفرد ـ الفهم المسبق والانحياز والتصور المسبق.. الخ ـ شروطا أساسية للفهم ذاته.

يعتقد غادامير انه تعالى على مشكلة الذات / الموضوع في التأويل وتحاشى في الوقت ذاته جدل النسبية / الموضوعاتية من خلال الإصرار على أن المعنى شأن زماني وما وراء شخصي. ولم يفصل غادامير بين القراءة والنقد طالما أن اهتمامه الرئيس، ليس بتوسط التأويل، بل بالتأويل ذاته. كما انه غير مهتم بطبيعة الخيال أيضاً. ويتمثل إسهامه الكبير لنظريات المعنى والتأويل الحديثة بإدخاله التاريخ في عملية الفهم مجددا.

(ب) ي. د. هيرش:

بينما يعد كتاب هيرش «**الصلاحية في التأويل**» Validity in Interpretation (1967) في مجال التراث الهرمنيوطيقي ويحيل إليه، الا اننا نهتم به هنا بشكل خاص لأنه يبدي إدراكاً مساويا للفلسفة التحليلية والمناهج النقدية الأنجلو ـ أمريكية التي يستخدمها هيرش بنجاح لمهاجمة المقاربات الأخرى. ويحدد هيرش دراسته من خلال عرض نظريات المعنى التي يراها غير مقبولة، وهي: النزعة التاريخية الراديكالية (قناعة غادامير من أن المعنى محدد تاريخياً)، والنزعة النفسانية تاريخياً)، والنزعة السايكولوجية (الزعم الظاهراتي بأن المعنى سيرورة ذهنية لا موضوع عملية عقلية) والنزعة الاستقلالية (الرأي القائل أن المعنى مستقل عن إرادة المؤلف، ويعهد به إلى عالَم أونطولوجي متميز يُعرف بـ «الأدب» أو «النص»، ويعزو هيرش هذا الرأي إلى النقاد الأمريكيين الجدد).

وتعد مقاربته متميزة بسبب إصلاحها لمعنى المؤلف التي يرتكز على التميز بين «المعنى» والدلالة. فالمعنى هو ما يحدده المؤلف، وهو موضوع، أي أنه ما تمثله العلامات اللفظية. أما الدلالة فهي العلاقة بين المعنى والشخص، التصور، الموقف. فالمعنى اللفظي شأن الوعي إلا أنه شأن عام أيضاً، طالما انه يأتي عبر اللغة ويشترك به مستعملو اللغة الآخرون الذين يمكنهم عندئذ توليده مرة أخرى بأمانة. ويرى هيرش أن المرء لا يمكن زاخراً بالمعنى ما لم يكن لديه قصد الإحالة إلى شيء ما؛ ولهذا فالمعنى كله يرتبط بالإحالة إلى الواقع. وتتضح الآن إمكانية أن يعني المرء ما هو واع لمعناه، وإن كان من غير الممكن أن يعني مالا يعنيه. ويلجأ هيرش إلى الفرق الفلسفي بين الصفة والنوع ليتخلص من هذه الصعوبة. ويقصد بنوع

المعنى كل ما يطوق المعاني الممكنة التي تندرج في خانة النوع، أما الصفة فهي مثال على النوع. وهو يؤكد أن المعنى اللفظي هو «النوع المراد»، إذ أن المؤلف لابد أن يريد النوع وإن كان احتوى النوع مجموعة معان فرعية قد لا يدركها المؤلف أو يريدها بشكل واع. ويعزز هيرش هذا الفرق بين النوع / الصفة من خلال تعارض المعنى / الذات ـ مادة الموضوع؛ إذ تتضمن مادة «الذات» (الشجرة) كل ما يمكن أن تشير إليه كلمة شجرة «في حين أن معنى العلامة اللفظية «شجرة» هو ما يفهمه المؤلف من كلمة «شجرة». وتوجد عند مستوى الكلمات والجمل معان تسمح للمعاني الأخرى، بما فيها المعاني المستقبلية. لذا فان المعنى يكون محدداً، على العكس من الدلالة التي تكون لا متناهية، طالما أن الدلالة تشير إلى العلاقة التي يثبت فيها قطب واحد (أي، المعنى). ويحدد المؤلف معنى النص وإن لم يكن واعياً بتبعات المعنى الذي يريده. إن هذا العرض يفسح المجال أمام هيرش للتمييز، بشكل راديكالي بين التأويل (تأويل المعنى) والنقد (نقد الدلالة). فنحن عندما نؤول، نشترك في نشاط يتحكم به الاحتمال لا اليقين. ولكي نحدد أي عدد من التأويلات هو الملائم، يطبق هيرش قوانين الاحتمال على التأويل الأدبي، حين يقدم عرضا لتوقع المعنى (شبيه بـ «الفهم المسبق»)، وللحلقة الهرمنيوطيقية التي يرى أنها لا تتذبذب بين الكل والجزء، بل بين الجنس الأدبي والميزة .trait وعلى الرغم من أن عرضه للمعنى أثار جدلاً كثيراً، لم ينبرِ أحد لتحدي هذا الجزء من كتابه الذي يعد أوضح عرض لقواعد الفصل بين التأويلات المصطرعة.

كما يقدم كتاب هيرش عرضاً مفيداً للفرق بين الفهم والتأويل، وبين التأويل والنقد؛ فنحن نفهم المعنى من خلال حدث خاص وصامت،

ونؤوله علنا من خلال استعمال العلامات اللفظية، أي أننا نتوصل إلى أحكام مهمة تكون صامتة وخاصة تترجم ذاتها إلى أفعال نقد عامة. لذا يميز هيرش، على العكس من غادامير، بين القارئ والناقد ويقدم عرضاً لنشاط الأخير يفسح المجال أمام دور المؤسسة التي يعمل فيها الناقد (هيرش ١٩٧٦، ص١٢٤ ـ ١٥٨). ومن خلال إصراره على أن التأويل لا يمكن إلا أن يكون صالحا (وليس محقّقاً) يضع نفسه بين المعسكرين النسبي والموضوعاتي. وقد فند ما بعد البنيويين زعمه القائل أن المعنى القابل للمشاركة لابد أن يكون محددا بطبيعته، إلا أن برهنته على إمكانية أن يقال عن قراءة واحدة فقط صالحة اكثر من غيرها، مثلت ضربة قاسية لمدرسة النقد الذاتانية.

(جـ) بول ريكور:

يعد ريكور، مثل آيزر، كاتباً انتقائياً إلى حد كبير، يعتمد الفلسفة واللسانيات والسايكولوجيا في توجهاتها الأوربية والأنجلو ـ أمريكية. وان كتابه «**نظرية التأويل**» (١٩٧٦) يستفيد بشكل مكثف من سوسير وياكوبسن ونظرية أفعال الكلام والظاهراتية والهرمنيوطيقا والتحليل النفسي، ويجمع بينها باتساق مذهل. ويرسخ ريكور موقفه إزاء نظريتين دلاليتين كبيرتين، الأولى تحذو حذو سوسير في اعتمادها العلامة، والثانية معتمدة على الفرض. وينطلق ريكور في إصلاح علم الدلالة المعتمد على الفرض الذي قد يكون صادقاً أو كاذباً، إلا أنه لا يفعل ذلك بطريقة تحليلية بل بربطها بالديكالكتيك الهيغلي ونظرية الاتصال (ولاسيما نموذج الوظائف الست عند ياكوبسن). وليجعل الديالكتيك يعمل مثلما يرغب هو، أنتج ريكور حقل التناقضات القوي. وقد واجهنا الكثير منها هنا، مثل:

الموضوعاتية / النسبية، النزعة المنطقية / النزعة التاريخية ، الاستقلال الدلالي / معنى المؤلف، العام / الخاص، المعروف / المجهول، وإن بعضاً منها متفرد في نظريته مثل: الكلام/ الكتابة، الموقف / العالم.

إن التحليلات التي قام بها ريكور قادته إلى الرأي القائل أن فعل قراءة المؤلف القصدي يرتبط بالموقف، أي أنه ملفوظ محكوم بالسياق تقوم فيه الوسائل الظاهرية للغة (أسماء الإشارة، الأزمنة، الضمائر الشخصية) بدعم وظائف اللفظ الإحالية (أي أنها تربطه بالواقع وبالزمن)، في حين أن مغزى النص يربطه بالعالم الذي يكون متحررا من الضوابط التداولية أو الإحالية، إلا أنه يكون مرتبطا بكينونتنا في العالم ارتباطاً وثيقاً. وأولى هذه الفئات (أي، الموقف) تقابل «المعنى» عند هيرش تماماً، أما الثانية (العالم) فهي أضيق من تعريفه للدلالة إلا أنها أدق وصفاً للعملية التي من خلالها يتوصل القراء إلى مغزى الكتابة الخيالية. لذا فالنص الخيالي لا يحيل ـ بالطريقة التي تحدث بها الإحالة في الكلام أو في الوثائق التاريخية ـ بل يتضمن إحالات ظاهرية (للزمن والشخص والأماكن الخاصة بالقصة الخيالية)، كذلك «القدرة على الإحالة إلى جوانب كينونتنا في العالم» ـ أي، القدرة على الإحالة إلى الكيانات الماوراء لسانية مثل المواضيع والشوؤن والوقائع ... الخ. وإذا نظرنا إلى هذه العناصر من منظور النص لا القارئ ، نجد أن هذا العنصر الثاني يقابل الذخيرة الأدبية عند آيزر، تماماً.

ويرى ريكور أن الحاجة إلى التأويل تنشأ من حقيقة أن المعاني، في النصوص المكتوبة، تحررت من مؤلفيها ومتلقيها. وهو لا يأخذ بنظر الاعتبار دور المؤولين التوسطي، ولهذا السبب لا يميز بين النقاد والقراء؛ ويرى أن النصوص كلها قابلة للكثير من التأويلات بقدر كثرة قرائها، على

الرغم من رفضه للزعم الذاتاني القائل أن القراءات كلها صالحة بالتساوي. وعلى العكس من قارئ آيزر الذي يتم تحليل نشاطه في سيرورة القراءة، يضع ريكور فهم النص بعد استهلاكه. كما أن تفسيره للحلقة الهرمنيوطيقية التي يسميها «قوساً» يبدأ بالفهم «الساذج» للنص بكامله يعقبه تفسير تحليلي للنص. وفي هذه المرحلة يتم البحث عن معنى النص من خلال تقديم الفرضيات التي تخضع لمعيار الصلاحية من خلال الدليل الدلالي الذي يقدمه النص. وأخيراً، يتحقق معنى النص بطريقة شبه إحالية يصبح فيها «عالم» النص مكشوفاً، ويدرك القارئ معنى النص بوصفه طريقة للكينونة في العالم. وخلال المرحلتين الأخيرتين فقط يمكن بناء الأساس المتين اللازم لمعرفة الفرد (أي الآخر): أي أن التحليل المحدود والمحدد لمحاور أو أطر الإحالة المعروفة أو التي يمكن معرفتها، توصلنا إلى ما هو مغترب عنا. وفي النهاية، لا يوحد ريكور ديالكتيك للعام والخاص، المعرفة والخبرة، الإحالة والمعنى، الواقع والخيال، الآخر والذات: فالمعنى موضوع مثالي وواقع حقيقي تتم الإحالة إليه، وان تحقيق المعنى هو القوة الماوراء لسانية الخاصة، غير القابلة للتحليل، المتجسدة في رغبة المؤول. كما أنها هي أيضاً المعنى العام اللساني القابل للتحليل الذي يقدمه المؤول في موقف ثقافي معين. وبعبارة أخرى يمكن القول أن ريكور قد عدل نظرية «التجانس» عند شليرماخر التي تهدف إلى إحياء خبرة الكاتب السايكولوجية لجعلها تحدث في فضاء دلالي لا سايكولوجي لغرض إخضاعها لمعيار الصلاحية. وتقتصر أبحاث ريكور على النصوص الخيالية التي لا يعد طابعها التاريخي إشكالياً، ويبدو أن هذا الأمر يقربه من الظاهراتية اكثر

من الهرمنيوطيقا، إلا أن اهتمامه بالتأويل وبعملية الفهم يضعه في الخانة الثانية.ولا تكمن قيمة عمله للنظرية الأدبية في نموذج الممارسة النقدية بل بالغرض المقنع والماهر لحقل المعنى والتأويل المفهومي.

نظرية التلقي: مجتمعات القراء والقراءة

(أ) هانز ـ روبرت ياوس:

يمكن مقارنة افتقار ريكور إلى الاهتمام بطابع النصوص التاريخي بالتركيز التاريخي الشديد الذي اتسم به «**التاريخ الأدبي بوصفه تحدياً للنظرية الأدبية**» Literary history as a challenge to the literary theory (1967) عند هانز ـ روبرت ياوس. ويبدأ ياوس مقالته بتقديم عرض واسع وموجز لعيوب التاريخ الأدبي الوضعي والماركسية والشكلانية، فهو يرى أن المقاربتين الأخيرتين تمثلان رد فعل للمقاربة الأولى، ونقداً لبعضهما. وهو يثني على الماركسية (التي يمثلها لوكاش وغولدمن) لإصرارها على السياق الاجتماعي للأدب، إلا أنه يتهمها بمغالاتها في الاعتماد على نظرية الانعكاس الساذجة والخاطئة. ومن ناحية أخرى تحظى الشكلانية بقبوله مادامت تتقصى قضية الإدراك الجمالي، إلا أنها تخفق في وضع الأعمال الأدبية في سياقها السوسيوتاريخي. لهذا فهو يقترح أن نأخذ من الماركسية إصرارها على التوسط التاريخي للأدب، ونأخذ من الثانية تاريخ أشكالها الأدبية بغية تكوين «جمالية تلقي» جديدة. وقد تم تصميم ذلك لجعل التاريخ الأدبي يرتكز على عملية تلقي الأعمال الجديدة وإنتاجها، والتي يمكن تقصيها في التتابع التاريخي لـ «آفاق التوقعات» horizon of expectations، وهذا مصطلح يعني به ياوس مجموعة الافتراضات المشتركة التي يمكن عزوها

لجيل معين من القراء. ويعد «أفق التوقعات» ما وراء ذاتيا transsubjective ويمكن تقصي أثره عبر الإستراتيجيات النصية (الجنس الأدبي، الوهم الأدبي، طبيعة الخيال، طبيعة اللغة الشعرية) التي تؤكد توقعات القراء، أو تعدلها أو تحولها أو تسخر منها. ومن خلال هذه المعايير، يصبح بالإمكان قياس «المسافة الجمالية» للعمل الجديد (أي، الدرجة التي يترك بها العمل الجديد أفق توقعات أول قُرائه)، ولهذا تصبح «المسافة الجمالية» مقياساً مهماً للقيمة الأدبية مما يؤدي إلى توليد طيف تقع عند طرفه الأول القراءة القابلة للاستهلاك كلياً، وعند الطرف الآخر الأعمال التي لها تأثير راديكالي على توقعات القراء.

ويتضح الآن أن مثل هذه الأعمال التدميرية ذات نوعية استهلاكية بالنسبة لأجيال القراء اللاحقة. ولإنقاذ القراء من هذا الانحطاط يؤكد ياوس ضرورة قراءة هذه الأعمال «ضد مزاج المرء أو ميله الفطري» وتهدف مثل هذه القراءة إلى كشف النقاب عن الأسئلة التي كان يُعتَقَد أن النص يمثل جواب لها، وبذلك يتم الكشف عن الكيفية التي نظر بها أول متلقيّ النص إليه، والكيفية التي فهموه بها. ومن خلال تصعيد الفرق بين القراءة الماضية والحالية، فإن مثل هذه المفارقة تدحض الزعم القائل أن الأدب يكون «حاضرا بشكل سرمدي:» إمكانك الوصول إلى الأعمال الأدبية كلها عبر آفاق التوقعات المؤسسة (او المعاد تأسيسها) زمانياً، كما انها تتحدد بها إلى حد ما. وقد لجأ ياوس إلى مفهوم «انصهار الآفاق» الغاداميري لدعم هذه المسألة (إلا أنه في الوقت نفسه، رفض عرض غادامير للنقد). فالحوار بين الحاضر والماضي المتضمَّن في مفهوم انصهار الآفاق يسعى إلى تأرخة الأدب بطرق ثلاث .**أولاً**، يضع العمل ضمن سلسلة أدبية، أي التقدم

الديالكتيكي لأحداث النص التي يتولى فيها العمل اللاحق مشكلات العمل السابق. وضمن هذه السلسلة، لا يكون الإبداع هو المعيار الوحيد (كما هو عند الشكلانيين) طالما كان بإمكان الأعمال توليد مشكلات مختلفة في أزمان مختلفة لمجموعات مختلفة من المتلقين .ثانياً، ينبغي تكميل دراسة هذه السلسلة بمقاربة أوسع تأخذ بنظر الاعتبار تعايش العناصر المعاصرة وغير المعاصرة في أية ثقافة وفي أي زمان .ثالثاً، ينبغي أن ينظر إلى التاريخ الأدبي بوصفه تاريخاً خاصاً يرتبط بالتاريخ العام سلباً وإيجاباً، أي انه لا يكون متحددا الا بموقفه السوسيوثقافي فقط، بل انه يساعد على تحديده أيضاً.

تتميز هذه النظرية بميزتين مهمتين: ١ـ أنها عرض تطبيقي للكيفية التي يمكن أن يتواصل بها الناقد، ٢ـ انها متساوقة. وان الكثير من النقاد الذين استخدموا منهجية ياوس الضمنية، استخداماً ناجحاً، طوروا مفهومه لـ «جماعة المتلقين»، كما سعوا إلى البحث عن تعبير عن آفاق التوقعات في أشكال أخرى عدا عبارات القراء المباشرة (مثل دراسة مشتريّ كتاب أو كتب معينة)، إلا أن النظرية لم تحظ بقبول شامل، اذ تم توجيه النقد لياوس لأنه لم يميز بين النقاد وعامة القراء ولأنه لم يتحر عن دقة الميكانزمات التي تربط المؤلف بالناس، وكذلك بسبب التلقي السلبي للإنتاج الأدبي. وعلى الرغم من المشاركة الحقيقية بالمشكلة المعقدة المتعلقة بعلاقة الأدب بالواقع الاجتماعي، سويت هذه المشكلة من خلال قبول ياوس غير النقدي للفرق الشكلاني بين اللغة التطبيقية واللغة الشعرية، وكذلك من خلال حقيقة أن جمالية التلقي تؤدي من الناحية العملية إلى «تطويق» موقع الناقد التاريخي من خلال تبني موقف نسبي من الموضوعين التاريخيين (أي، أفق

التوقعات، والنص) اللذين يتعامل معهما. إلا أن إصرار ياوس على عدم إمكانية تقسيم التراث إلى عناصر أساسية وغير أساسية (وذلك لعدم وجود عمل يضمن بقاءه ومكانته المؤكدة في آثار المؤلف، وكذلك بسبب أن الأعمال «الميتة» يمكن أن تجد لها متلقين لاحقاً). كما أنه مصيب في إصراره على وظيفة الفن الإبداعية من الناحية الاجتماعية. ومن خلال تصعيد مشكلة الاختلافات التاريخية بين القراءات، يضم ياوس نفسه إلى صفوف الهرمنيوطيقا، إلا أنه يذهب إلى ابعد مما وصل اليه المنظرون الذين يحملون هذه القناعة في إظهار الكيفية التي يمكن أن تولد بها هذه المشكلة نموذجا قويا وتطبيقياً للممارسة النقدية. وهذه الحقيقة هي التي تبرر زعمه بأنه شرع بـ «جمالية تلقي» جديدة، وإن بدا المصطلح نفسه فلسفياً في مضامينه، على نحو مضلل.

(ب) ستانلي فش:

لقد خضعت آراء ستانلي فش إلى تعديلات كثيرة خلال الخمس عشرة سنة الماضية، وكان يجد متعة في تأرخة هذه التغيرات، إذ يعيد في مجموعة مقالاته التي تحمل عنوان «هل ثمة نص في هذه الرتبة؟» Is there a Text in this Class? توليد المقالات والمحاضرات التي كتبها في مدة طويلة، وجميعها معنية بالموضوعات نفسها: مكانة النص، مصدر المرجعية التأويلية. ويمثل السياق العام لهذه الموضوعات الجدل الدائر الآن بين الموضوعاتية والذاتانية أو النسبية، وهو الاتهام الذي ينفيه فش بشدة. فهو يؤكد أن بإمكان المرء أن يكون نسبيا فقط إذا اعتقد أن «العقل يكون موجودا بشكل مستقل عن إنجازه، أي عن مقولات الفهم التي تمده بالمعلومات» (فش ١٩٨٠: ص ٣٦٠ - ٣٦١). وفي الوقت الذي يعتقد فيه

فش عدم وجود معيار مقبول بشكل شمولي، نجده يصر على وجود معيار ما دائماً. ويتطلب الاتصال بين الأفراد اعتقادات جماعية وعرفية [متواضع عليها] إلا أن هذا الأمر لا يستلزم وجود نسق مستقل وخال من السياق للمعنى. وهو بإصراره على أن المعنى يكمن في الوحدة الماوراء شخصية ـ التي يطلق عليها تسمية «النسق»، مجموعة المعايير، الأعراف [المواضعات] والاعتقادات، المؤسسة والمجتمع التأويلي ـ يأمل إظهار حقيقة إننا على الرغم من امتلاكنا للافتراضات، نكون مملوكين من قبلها أيضاً:

يحدث الاتصال في المواقف.. وان وجودك في موقف ما يعني انك تملك (او مملوك من) بنية الافتراضات، أي بنية الممارسات التي يُفهَم انها وثيقة الصلة بالأغراض والأهداف الموجودة أصلا: كما يتم سماع أي لفظ بشكل مباشر، ضمن افتراض هذه الأغراض والأهداف. (فش ١٩٨٠ ص٣١٨).

إن لهذا الزعم نتائج مهمة للدراسة الأدبية؛ إذ يرى فش أن حقائق الدراسة الأدبية ـ النصوص، المؤلفون، الحقب، الأجناس الأدبية ـ لا تصبح متوفرة الا ضمن مؤسسة معينة أو مجتمع معين، فقط، وان النص الذي ندرسه هو نتيجة التأويل الذي يتضح لأجله: فالقراءة تنسج بنية النص بدلا من اكتشافها. وان «الشكل» كله يكونه القارئ الذي يكون محددا، بالمقابل، بمعايير مجتمع التأويل[1]. (وينبغي عدم التوسع في هذا الأمر: إذ يذكر فش

(١) مجتمع التأويل: مصطلح أوجده جوشيا رويس (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) الفيلسوف مثالي الأمريكي الذي ولد في كاليفورنيا الذي ظل حتى وفاته أحد أعمدة الفلسفة في ما يسمى بعصرها الذهبي. وهو أفضل من يمثل الفلسفة المثالية المطلقة في أمريكا على نحو يتميز فيه عن هيغل والمثاليين =

أن محرري وقراء كتابيّ «العلامات الصوتية المميزة» Diacritics و «دراسات في الفيلولوجيا» Studies in Philology يشكلان مجتمعين من هذا النوع). كما يعد المؤلفون ومقاصدهم و «الحقائق» كلها المتعلقة بالنص نتاجات لا أدلة واضحة. وان هذه المزاعم الاستفزازية لا تشن هجومها على النقد الجديد حسب، بل على الشكلانية أيضاً على نحو يصبح فيه الجتنب «الأدبي» ذاته أثراً للقرار الرامي إلى التفريق بين اللغة الشعرية واللغة التطبيقية. وفش على قناعة من أن المؤولين كلهم امتدادات لمجتمعات تسيطر على المعنى وإدراكه وتولد تصور راديكالي للناقد الذي «لا يتمثل عمله بتحديد طريقة القراءة الصحيحة بل بتحديد عدد المنظورات التي ستنبع من القراءة، أي أن مهمته هي ترسيخ مجموعة الافتراضات التأويلية التي ستحدد فيها معالم الدليل (والحقائق والمقاصد وأي شيء آخر)» (فش ١٩٨٠ ص١٦).

يؤكد فش أن من السخف التكلم عن النصوص بوصفها مواضيع، وعن القراء بوصفهم ذوات طالما أن «مواضيع النص» هي نتاج الإستراتيجيات التأويلية الفردية، وان «ذوات القراء» هي نتاج أنماط الفكر الاجتماعية والثقافية. ويعد القارئ والنص معقدين [مركبين]؛ إذ لا يمكن أن يكون القارئ الفرد خارج نطاق المجتمع التأويلي، ولا يمكن

= البريطانيين. أدخلت نظريته في الإرادة وتصوره لدورها في عملية المعرفة سمات جديدة في تراث المثالية العقلانية. وقد وصل في النهاية إلى مجتمع التأويل community of interpretation أو نظرية الواقع الاجتماعية التي بناءً عليها تكون جميع الذوات ملتحمة في مجتمع كلي universal يتمثل هدفه بامتلاك الحقيقة في كليتها. وتبرز أهمية هذا الفيلسوف في حقل تاريخ الهرمنيوطيقا المعاصرة بمفاهيمها ومصطلحاتها، من انه ربما يكون من أوائل من طرحوا مفهوم «مجتمع التأويل»، هذا المفهوم الذي وجد صدىً واسعا في تنظيرات التداوليين الجدد، أمثال ريتشارد رورتي وستانلي فش. (المترجمة)

أن يكون النص موضوعا لانه يؤول دائما. ويشير نقاد فش إلى أنه قادر على التكلم على مختلف المجتمعات التأويلية من موقف موضوعي، أو في الأقل على موقف ما بعد نقدي، إلا أن نظريته تبدو عاجزة عن الإجابة عن هذا النقد لا سيما بسبب زعمه بعدم وجود برهنة في النقد الأدبي وانما إقناع فقط، وزعمه بان النصوص لا تتمتع بمزية جوهرية، وان النقاد وحدهم المسؤولون عن «إظهار النصوص إلى حيز الوجود وجعلها متاحة للتحليل والتقويم» (فش ١٩٨٠،ص٣٥٦ - ٣٧١) ويتميز هذا الرأي حول أونطولوجيا الأدب بأنه استفزازي في أقل الأحوال: فهو يمثل نوعا من التفسير المتطرف لنظرية التلقي التي يلعب فيها الناقد دورا مهيمنا في مجال تكوين آفاق التوقعات. ويبدو أن فش يعتقد أن التغيرات في معايير المجتمع التأويلي وأعرافه يمكن عزوها إلى نسق النقد، فالناقد يكون «ملزما، من خلال أعراف المؤسسة، بإزاحة «أسلافه» عن طريقه» (فش ١٩٨٠،ص٣٥٠). وهذا يفرض، ضمنا مشكلة التعددية. فهل يمكن للمرء الانتماء إلى مجتمعات تأويلية عدة في آن واحد؟ وإذا كان الحال كذلك، هل يستطيع الاختيار بين إستراتيجيتين تأويليتين. لاشك في أن الجواب متوقع من فش لهذه الأسئلة سيقوض أركان الافتراض الذي يمكن من خلاله قراءة كتاب بعنوان «**النظرية الأدبية: مقدمة مقارنة**» Literary Theory: a Comparative Introduction.

نظريات استجابة القارئ تعليق آخر:

لقد ركزنا هنا على إسهام الظاهراتية والهرمنيوطيقا للنظرية الأدبية التي يمكن وصفها بأنها تشديد قوي على علاقة القارئ ـ النص وعلى مشكلات التأويل بالنسبة للقارئ والناقد. ومثلما لاحظ ستانلي فش فان هذه

المقاربات قد مالت، منذ منتصف السبعينات، إلى أن تكون مستهلكة من قبل «نقد استجابة القارئ»:

يعد «القارئ في الأدب» مادة المحافل والندوات الخاصة برابطة اللغة الحديثة، وهناك حقيبة إخبارية تخص القارئ تتناول الجهود الكبيرة في مجال صناعة القارئ، كما أن أي قائمة من مدارس النقد الفعالة حاليا تضم مدرسة «استجابة القارئ» كما أصدرت مطبعتين جامعيتين كبيرتين مجموعات من المقالات التي صممت لعرض مختلف آثار النقد المرتكز في القارئ، ولتناول تاريخه بالتفصيل. ولا يعني ذلك كله أن النقد المرتكز على القارئ اصبح منيعا على التحديد أو الهجوم، بل كل ما في الأمر انه تم الاعتراف بالإستراتيجية الأدبية المنافسة التي لا يمكن إزاحتها من خلال تسميتها فقط. (فش ١٩٨٠ ص٣٤٤)

تعكس هذه التعليقات نهضة النقد المتعلق باستجابة القارئ، وانتقائية هذا النقد: إذ أن محرري كتاب «القارئ في النص» The Reader in the Text الذي نشرته مطبعة جامعة برنستن في ١٩٨٠ يذكرون، فضلاً عن المقاربات الظاهراتية والهرمنيوطيقية، مختلف المقاربات البلاغية والسيميائية والبنيوية، والمقاربات الذاتية والتحليلية النفسانية، وأخيراً المقاربات السوسيولوجية والتاريخية. وينبغي أن لا تقف هذه القائمة عند هذا الحد: اذ أن هذا الحقل من النقد يهدد بابتلاع المقاربات التي وصفناها هنا. ويضم كتاب جامعة برنستن إسهامات من كولر Cullerوهولاند Holland وآيزر Iser وتودروف Todorove وغيرهم، اما الكتاب الثاني الذي يحيل اليه فش، **«نقد استجابة**

القارئ» Reader-Response Criticism (تومبكنز ١٩٨٠) فقد جاءت إسهاماته من ثلاثة من هؤلاء الأربعة إضافة إلى بوليه وفش وديفيد بليتش David Bleich، وان ما يجمع هؤلاء المسهمين المتعارضين في مواضع أخرى هو اهتمامهم بأسئلة معينة مثل: ما الذي يقوم به القارئ؟ وما الذي ينجز له؟ وما الغاية من ذلك؟ هل الكتابة فعل يبنى على شاكلة الحوار الزائف مع النص؟ هل يعد القارئ مجموعة شفرات ما وراء شخصية؟ أو هل هو مجموعة أعراض؟ أو هل هو موضع الكفاءة «الأدبية»؟ ما هي أطر الإحالة التي يجلبها القارئ إلى النص؟ وقد تم طرح بعض هذه الأسئلة من قبل منظرين تناولناهم هنا ضمن إطار ظاهراتي أو هرمنيوطيقي: ويمكن تطبيق بعض منها على أية مقاربة. ومن غير المدهش رؤية أن هذا المدى الواسع من البحث المندرج تحت خيمة واحدة، يبدو فاقدا لحدوده، أو حتى يمكن تأويله بأنه خطوة يائسة ترمي إلى إيجاد دور متساوق تؤديه النظرية الأدبية والنقدية ـ أي أشبه بمحاولة «استدرار الحليب من الثور»، مثلما علق بذلك لي أحد نقاد «القارئ في النص» أنه طالما أن معظم النشاط المعاصر في المجال النقدي الأدبي هو ذا طابع تأويلي لا دراسي، وطالما أن هناك الكثير والكثير من الكتب التي تكتب لتفسير النشاط النقدي، ينبغي إيجاد منطق يتناول هذا النشاط.

إن هذه الخاتمة السلبية تخفي وراءها حقيقة أن الأمر كان مسوغا دائما للمؤول الممارس (سواء أكان قارئاً أم ناقداً) بالبحث في النشاط الذي يخوضه. وفي حالة الأدب، أدى ذلك إلى دفع النقاد، في أوقات معينة، إلى التشديد على انفصالية النصوص الأدبية وطبيعتها الموضوعية ـ كما حصل مع الشكلانيين والنقاد الجدد، أما في الأوقات الأخرى (ولا سيما منذ

نهضة ما بعد البنيوية)، فقد ثارت التساؤلات حول هذا الفصل بين الأدب وأشكال التعبير المكتوب الأخرى، كما تم تصعيد الدور الذي يلعبه القارئ في موقعة التاريخي والثقافي في تشكيل معنى النصوص، واصبح نقد استجابة القارئ نتيجة من نتائج الرغبة بـ «إعادة تسييس الأدب والنقد الأدبي» (تومبكنز ١٩٨٠)، أما في عملية تحقيق هذا الهدف، تم دفع النقاش الظاهراتي المتعلق بالذات والموضوع، والبحث الهرمنيوطيقي في علاقة التاريخ بالمعنى وفي صلاحية التأويل، وصولا إلى الخانات الأدبية، كما تم جليه إلى دائرة النظرية الأدبية، أما ضمن حالة الفن الحالية، تبدو الأسئلة التي تطرحها الظاهراتية والهرمنيوطيقا ونظرية التلقي (إن لم تكن الإجابات موجودة) ذات موقع ثابت في مداولات المنظرين والنقاد، وإن كانت أولى اثنتين من هذه المقربات تفعل ما بوسعها لتبرير ووصف سيرورة القراءة والتأويل اكثر من اهتمامها بتقديم النماذج اللازمة للممارسة النقدية.

نحو باراديم[1] هرمنيوطيقي للسوسيولوجيا

إذا نظرنا إلى العلوم الطبيعية من منظور انها مشروع، نجدها تبدو عندئذ تحليلاً لعمليات قابلة للتموضع بهدف السيطرة. وتتولد حدود هذه المقاربة من مصادر قوتها إذا ما حولت هذه المقاربة إلى ظواهر اجتماعية. ولا يمكن أن تكون الأبحاث المونولوجية التي تفسح المجال أمام الإتقان التكنولوجي/ التكنوقراطي، مسؤولة عن الشروط الماوراء نظرية الكامنة تحتها: إذ لا يمكن موضعة ذات العلم نفسها، ولا يمكن تطبيق الأمر نفسه على موضوع العلوم الاجتماعية.

ومقارنة بما سبق، لا تشكل الحقول المعرفية ذات التوجه الهرمنيوطيقي نظاماً من العبارات المرتبطة منطقياً التي تمكن من تفسير الأحداث والتكهن بها، إلا أنها تساعد على توسيع الفضاء الاتصالي لأنها غير معنية بالمعطيات، أي غير معنية بوقائع أو أمثلة من القوانين الطبيعية بل بالإبداعات الإنسانية ؛ الكلمات، النصوص، الأفعال action التي تعد شاهداً على مقاصد الأفراد وآمالهم ومخاوفهم ومعاناتهم، حيث يتجلى ما هو عام في ما هو خاص.

---

(١) يشير المؤلف هنا إلى مفهوم البارادايم paradigm الذي طرحه توماس كرّن في كتابه «بنية الثورات العلمية» ويقصد به: الإنجازات العلمية المعترف بها ضمن مجتمع علمي معين ولمدة معينة بحيث تزوده بالأساس لمشكلاته المستقبلية وبالحلول، وكمثال على ذلك كتاب «المبادئ الرياضية» لنيوتن أو «نظرية الاحتراق» للافوازيه. (المترجمة)

وإذا نظرنا إلى العلوم الإنسانية ضمن سياق الاختلاف الأساس بين الطبيعة والثقافة، نجد أنها تبقى متكافئة ضدياً من حيث التطبيق الاجتماعي والمنهجية المرتبطة بها.

ويرى دلتاي Dilthy ان الظهور المتأخر نسبياً للدراسة المنظمة للواقع السوسيوتاريخي له جذوره في موجات الذعر التي بثتها الثورة الفرنسية عبر أوربا، وهي مدينة بازدهارها إلى التطورات التي حدثت منذ ذلك الحين. وإذا حاولنا بالطريقة ذاتها التي حاول بها كونت Comte نجد أن مهمة الفكر الاجتماعي ما بعد الثوري تصب في تثبيت النسق الذي ظهر. وقد أصبح الفهم الوافي للعمليات الاجتماعية شرطاً أساسياً لبقاء النظام الاجتماعي. وهكذا صارت العلوم الإنسانية تمثل ذروة التطور الذي أدت فيه البحوث في التاريخ والسياسة والاقتصاد السياسي واللاهوت والأدب والفن إلى إشباع حاجات المجتمع العلمية.

وأدت زيادة تعقيد المجتمعات وتلازم الحاجة إلى الكادر المتدرب الذي يشرف على التطور الاجتماعي إلى ولادة الاختصاصي. إذ يمكن لمختلف الحقول المعرفية الأمبريقية التي تشكل العلوم الإنسانية أن تؤدي غرض تعريف المعنيين بدفع عجلة المجتمع بالقواعد والميكانزمات التي تصون ذلك الجهاز المعقد بفظاعة ... أي المجتمع.

وينعكس موقف دلتاي المتشكك، بشأن استعمال سياق المعرفة السوسيولوجية الذي تتجلى فيه موضوعتي التكنوقراطية والتحررية، على مستوى المنهجية. وأنا أرى ان كلاً من دلتاي وبتي Betti قد أخفقا في إعطاء تفسير مقبول للهرمنيوطيقا ومضامينها، وأسعى، من خلال التوجه نحو عمل غادامير «الحقيقة والمنهج»، المشتمل على بذور التطور المستقبلي، إلى

إلقاء نظرة عامة على البارادايم الهرمنيوطيقي للسوسيولوجيا يتم فيه التعرف التام على العلاقة الاتصالية بين الذات والموضوع. وتمثل تأملات غادامير الهرمنيوطيقية انتقالاً من الاهتمامات المنهجية إلى الاهتمامات الفلسفية التي تعني ان علينا أن نتفحص شروط إمكان الفهم ذاته قبل الإجابة عن السؤال عما إذا كان الفهم منهجاً موضوعياً، أم لا.

وأصبح جلياً الآن ان البحث عن الإجراءات السوسيولوجية التي تجعل من الاعتراف بالبعد الهرمنيوطيقي نقطة انطلاقها، هو بحث يرتبط بمقاربة المعرفة الاجتماعية التي يعد فيها «الموضوع» ذاتاً شريكة، أي مساوية ويستدعي ذلك كله القيام بالبحث واستعمال نتائجه.

التصور الهرمنيوطيقي للفهم:

لقد تعامل غادامير مع مكانة الفهم في العلوم الإنسانية في ضوء «الحلقة الهرمنيوطيقية» بهدف رفع إدراكها الذاتي الفلسفي. ويعتمد غادامير على كل من تفسير هيدغر لبنية الفهم الأولية، وتركيز بولتمان على الفهم المسبق، بحيث يتجسد الأول بتوسيع الثاني لمفهوم «الأحكام المسبقة» الذي يشكل «أفقاً لفهم» معين». ويقول غادامير ان الفهم كله «تحيزي»، ويستثمر الكثير من الفكر في إصلاح المفهوم الذي اكتسب دلالته السلبية مع عصر الأنوار.

ويمكن للعقل، من خلال زعمه بالاستقلالية، ان يعد التحيزات محض بقايا لعقلية غير متنورة تعيق حرية الإرادة العقلانية. وقد دخل هذا الرأي نطاق تفكير بعض الرومانسيين وشكّل بالتالي تعبيراً عن النزعة التاريخية وخلال رفض التنوير والعلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر للتحيزات، دخلا في الولاء غير المقدس الذي يجد صلة مشتركة في البحث عن المعرفة الموضوعية اللتان تأملان تحقيقهما من خلال اتباع نسق القواعد

والمبادئ المنهجية، وكذلك في «دحر اللوغوس logos للميثوس mythos» الحقيقة والمنهج، .p. 257

ويرى غادامير في ذلك «ضياع تواصل التراث الذي يحدد كلتا المقاربتين. فعصر الأنوار الذي رفض التحيزات والتراث، رفض المرجعية أيضاً وعدَّها لعنة تمنع الفرد من استعمال ملكة العقل خاصته. ولا شك انها استحقت هذا المصير بسب الحاجة إلى الطاعة العمياء، إلا ان هذا الأمر لم يستحوذ على ماهية المرجعية الحقيقية التي لا يمكن تحقيقها إلا عبر إجماع أولئك المتأثرين بها. وفي الحقيقة لا ليست للمرجعية صلة بالطاعة العمياء بل بالمعرفة» (**الحقيقة والمنهج**، p. 248, 264).

وتتغاضى فكرة العقل المطلق عن حقيقة عدم إمكان تحقق العقل واقعاً إلا في الظروف التاريخية. وتعتمد حتى أكثر أشكال تطبيق المناهج العلمية حياداً على استباق لحظات التراث في انتقاء موضوع البحث واقتراح القضايا الجديدة وايقاظ الاهتمام بالمعرفة الجديدة، ولهذا تقع على عاتق الفيلسوف الهرمنيوطيقي مهمة توضيح اللحظة التاريخية في استيعاب العالم وتحديد انتاجيته الهرمنيوطيقية، وبهذا تكون الإشكالية الهرمنيوطيقية شاملة للمعرفة كلها. وتستدل العلوم الطبيعية على اتجاه تطورها من قوانين موضوعها، إلا ان الإحالة إلى عنصر التراث الذي يؤثر فيها لا تكفي لإدراك التأثير المنظم الذي تمارسه العوامل التاريخية على العلوم الإنسانية: إذ لا يبقى موضوعها كما هو بل يتشكل من جديد بفعل القضايا المتجهة صوبه. ولا يمكن تحرير العلوم الإنسانية من محاولات تعريفها بالإجراءات التي تمثلها العلوم الطبيعية إلا عند الاعتراف بالطابع التاريخي لموضوعها بأنه لحظة موضوعية بدلاً من كونه عائقاً للموضوعية.

ويتجلى تقدير غادامير المتطرف لموقف المؤول عندما يقوّم وجود التحيزات. ولئلا يساء فهم غادامير منذ البداية، فإنه يطلق صرخة تحذير قائلاً:

إن الشخص الذي يحاول فهم النص يكون مستعداً لما يخبره به هذا النص، وهذا هو السبب وراء ضرورة أن يتحسس الذهن المتدرب هرمنيوطيقياً حداثة النص منذ البداية. إلا ان هذا النوع من الحساسية لا يشتمل على الحياد في مادة الموضوع ولا على إيقاف فعل المرء، بل يشتمل على الاستيعاب الواعي لمعانيه الأولية وتحيزاته. والمهم هنا أن يعرف الفرد مدى نزوعه حتى يقدم النص نفسه بكامل حداثته، ولهذا يكون قادراً على توكيد حقيقته إزاء معاني الفرد المسبقة .(p. 254)

وبذا يصلح غادامير حالة المرجعية والتراث وينفي تعارضهما مع العقل من خلال الإشارة إلى «التحيزات المشروعة» ... فكيف يتأتى لنا فصل التحيزات المشروعة عن التحيزات الاعتباطية، وما هو معيارها؟

يشير تأويل غادامير للدازين إلى التربة التي يجد فيها الحاضر جذوره. فعندما تصر النزعة التاريخية على وجود فجوة بين الماضي والحاضر تتضح في البديهة المنهجية الرامية إلى التعرف على الأحداث الماضية في المفاهيم المستعملة آنذاك للوصول إلى النتائج الموضوعية، تنظر الفلسفة الهرمنيوطيقية إلى هذه «المسافة» على انها متواصلة، أي بعبارة أخرى يردمها التراث الذي يزود المؤول بالإمكانية الإدراكية. وتركز النظرية الهرمنيوطيقية، كما نعرف، على فهم نشاط ذاتية المؤول التي تم أداؤها بأفضل صورة على مستوى عقليتين ادراكيتين. فمنهجية بتي، على سبيل المثال، عولت على اعتباطية الذات ـ دون الاعتراف بالتكامل القوسي لفعل

الفهم في العمليات التاريخية البارزة. ولهذا السبب يوضح غادامير انه «لا ينبغي الاعتقاد ان الفهم هو فعل ذاتية الفرد، بل انه وضع الفرد لنفسه في التراث الذي ينصهر فيه الماضي والحاضر باستمرار» .(P.. 274) وهذه هي الرؤية التي حجبها الاهتمام المفرط بالمنهج.

ويتفحص غادامير واحداً من التحيزات، وهو «الكمال» الذي تنصهر فيه العناصر الشكلية والمادية في فهم مضمون النص ـ والذي افترضنا سابقاً انه متحد تحت معنى واحد وانه يخبرنا بالحقيقة.إلا اننا معنيون بمضمون النص لا برأي المؤلف بحد ذاته.وقد موضعت الهرمنيوطيقا المنهجية القارئ الأصلي واستبدلته بالمؤول.وعندما وضع المؤول نفسه في هذا التراث جلب معه تحيزاته الخاصة في محاولة منه لإنصاف زعم النص بالحقيقة، واضطهد بذلك موقفه الأولي المعزول واهتمامه بفردية المؤلف. ان المؤول مطوق دائماً بسياق التراث الذي يمكن ان نراه الآن بأنه المشاركة بتحيزات أساسية.. ومن السابق لأوانه أن نتصور ان بالإمكان جلب كامل نطاق التحيزات التي تمكن الفهم وتوجهه، إلى الإدراك وتوظيفه عند الرغبة. إذ يبقى من المستحيل، خارج نطاق عملية الفهم، فصل التحيزات المضللة عن التحيزات المنتجة. وتحدث عملية ترشيح التحيزات «المشروعة» في الديالكتيك بين الغيرية (الآخرية) والألفة، أي بين الموضوع والتراث، وهذا ما تستهله المسافة الزمانية: ، «إذ انها لا تدع تلك التحيزات التي تكون ذات طابع خاص ومحدد بأن تتلاشى فحسب، بل يدفع التحيزات التي تولد الفهم الحقيقي إلى الظهور بوضوح» .(P.. 282)

فالمؤول عندما يجلب تصوراته إلى النص لا يهدف، بالتأكيد إلى توليد النص ضمن حالته البدائية. ولا يمثل النص، في الأحوال كلها، أكثر مما

قصده المؤلف فحسب، بل انه يقرأ أيضاً بصورة مختلفة في ظروف مختلفة ويكون الفهم بسبب ذلك، أحد المساعي المثمرة. وسيتوجب على تحيزاتنا، ضمن هذه العملية، أن تبرهن على انها وافية للموضوع وملائمة له، أو ان يتم تعديلها. وقد أصبح للزعم بحقيقة النص شأناً خلال أسلوب التجربة والخطأ هذا، كما قادته الآصرة الممدودة من النزعة التاريخية نحو اليقين المنهجي إلى إهمال هذا العنصر التاريخي في الفهم والجري وراء سراب الموضوع التاريخي الذي يمكن استيعابه باطراد. وعلى العكس من هذا الرأي، يستعمل غادامير الصيغ الهيغلية للاتحاد بين الهوية والاختلاف في وصف عملية الفهم بأنها العملية التي يكون فيها الموضوع جزءاً من النفس، وان كلاهما يتطور في الإدراك العقلي.

ويتعامل غادامير مع هذا الجانب تحت عنوان التاريخ الفعال ويحدد ظهور هذا التاريخ ووعيه. ويمتنع هذا المصطلح عن تقديم تعاريف قصيرة إلا ان غادامير يظهر، في أحد تحليلاته الممتازة، عناصر هذا المصطلح البنيوية: إدراك الموقف الهرمنيوطيقي للفرد، و «الأفق» المميز لهذا الموقف، والعلاقة الحوارية بين المؤول والنص، والديالكتيك بين السؤال والجواب..أي باختصار: الانفتاح على التراث. ويعرّف غادامير إدراك التاريخ الفعال من خلال الوعي الهرمنيوطيقي بأنه الإدراك الذي يمد قوساً على الوعي التاريخي والوعي المهم تاريخياً.

ويمثل التاريخ الفعال إمكانية الفهم الوضعية والإنتاجية. ويجد المؤول نفسه، ضمن هذا الصدد، في موقفه الذي يتوجب عليه فيه أن يفهم التراث بواسطة التحيزات التي يستشفها من داخله، ولهذا السبب يستنير أي إدراك للظواهر التاريخية بنتائج التاريخ الفعال التي تحدد سلفاً ما هو جدير

بالمعرفة. ويمكن إهمال هذه القوة من خلال الاعتماد الموضوعاتي على مناهج التأويل ـ ولكن على شرط أن لا يتم التخلي عنها بوصفها نتيجة بل ينبغي أن تكون متاحة أمام المراقب الساذج، إلا ان من الممكن استعمالها للوصول إلى الحقيقة المطروحة أمامنا رغم الحدود التي تفرضها علينا محدودية فهمنا.

ويعد الوعي بشروط الفهم الأساسية لآثار التاريخ الفعال مطلباً ضرورياً للعمل العلمي حقاً، ولعل هذا يشتمل على إدراك الموقف الهرمنيوطيقي، أي بعبارة أخرى الموقف الذي نجد أنفسنا فيه إزاء تراث نرغب بفهمه. وينبغي أن يبقى هذا الأمر، وعلى غرار أنواع التأمل الأخرى، ضمن الحدود التي تفرضها تاريخانيتنا: «فالوجود تاريخياً يعني ان من غير الممكن أن تكون معرفة الفرد كاملة مطلقاً. إذ تنبع المعرفة الذاتية كلها من ما هو مسلّم تاريخياً» .(p. 285-286) ولهذا السبب يحتوي أي موقف تاريخي على أفقه الخاص به. ويعترف الوعي التاريخي بمختلف الحقب التي ينبغي فهمها بلغتها من خلال محاولة الدخول في الموقع الذي تحتله الخطابات الأصلية التي ينطوي عليها المعنى الذي يقصده المؤلف. إلا ان ما يبعث على المفارقة هنا هو ان الرغبة بإعادة بناء المواقف الماضية لأغراض المعرفة الموضوعية تهدف، مباشرة، إلى تجاوز المهمة الحقيقية: اكتشاف الحقيقة الموثوقة والمستوعبة التي يتم تجسيدها في التراث الذي تحوله وسيلة لغاية. وبالمقارنة مع ذلك ينظر الوعي الهرمنيوطيقي إلى مفهوم الحقب المتكاملة ذات الأفق المغلق على انها تجريد: «تتصف الحركة التاريخية، التي هي عبارة عن الدازين الإنساني بأنها غير محددة بأي موقف معين ولهذا السبب لا تملك أي أفق مغلق حقاً، بل ان الأفق يكون شيئاً نتجول نحن فيه

ويتحرك معنا» (P. 288). وان لكل من المؤول، وجزء من التراث الذي يبدي اهتمامه به، أفقهما الخاص. ومع ذلك لا تتوقف المهمة على وضع المرء لنفسه داخل هذا الأفق، بل على توسيع نطاق الفرد الخاص حتى يكون مكملاً للآخر.

ويطلق غادامير على عملية رفع خصوصية الفرد وخصوصية الموضوع إلى درجة عمومية أعلى تسمية «انصهار الآفاق»، وهو الذي يحدث بالضبط كلما حدث الفهم، أي ان أفقنا يكون في عملية تشكل متواصل عبر اختبار تحيزاتنا عند مواجهة الماضي ومحاولة فهم أجزاء من موروثنا. ولهذا السبب لا يكفي أن نتصور أفقاً معزولاً للحاضر نظراً لأنه قد تشكل عبر الاحتكاك مع الماضي. ويهدف هذا الإدراك للتاريخ الفعال إلى مساعدتنا في انصهار الآفاق الخاضع للسيطرة.

وبهذه الطريقة يمكن لغادامير أن يكمل فهم بولتمان مع استباق هيدغر في مفهوم «الأفق». ولذلك يكون المؤول أول من يعي المسافة بين النص وأفقه هو، والذي يقوده في عملية الفهم إلى أفق جديد شامل يتعالى على القضية الأولية وتحيزاتها، كما ان الخبرة التي يكونها خلال ذلك والتي توصله إلى فهم جديد هي خبرة هرمنيوطيقية ومختلفة تماماً عن الخبرة التي تشكل الأساس لصياغة المناهج التطبيقية. وقد كانت موضوعية العلم، منذ بيكون، معتمدة على إمكانية الخبرة الثابتة، أي الخبرة المتكررة التي تضمن بيذاتية النتائج. وتنصب هذه المقاربة على إزالة العناصر التاريخية المهمة جميعها، كما تتضح في المنهج التجريبي في العلم الطبيعي. وقد حلل هوسرل «عالَم الحياة» إزاء احتكار الوجود المكتسب ضمن عالم «العلم» ـ إلا انه يرى ان الخبرة تحمل صفة من ذلك العالم: فهي متجهة صوب الظواهر الملموسة.

وقد وجد عنصر التاريخانية في المعرفة هويته المعبرة عن نفسه بأسلوب توكيدي عند هيغل، فالخبرة بوصفها ديالكتيكية، تعتاش على الإنكار المحدد، وهذا يشير إلى حقيقة ان الخبرة الجديدة لا توحي بإسقاط الخبرة السابقة فقط، بل انها تمثل مرحلة معرفة جديدة وراقية تستوعب كل من الرؤية الجديدة وإدراك ما كان يعد خطأً بأنه مسألة واقع: فنحن لا نعرف الآن أكثر من ذي قبل فحسب، بل اننا نعرف بشكل أفضل. ولا تستولي الخبرة الديالكتيكية على العنصر الهرمنيوطيقي في انصهار الآفاق بل انه جزء من مشروع يجد كماله في المعرفة المطلقة، أي في التطابق الكلي للموضوع والمعرفة. وان ما يفترض ـ أن نسق المعرفة الذاتية الكلية الذي يتم افتراضه ـ يتشكك في ان تكون الرؤية الهرمنيوطيقية كاملة؛ فالخبرة الهرمنيوطيقية لا توحي بالرغبة بمعرفة أي شيء، بل تعني الانفتاح على الخبرات الجديدة: «انها لا تجد تحقيقها في المعرفة المحددة بل في ذلك الانفتاح على الخبرة الذي تشجعه الخبرة ذاتها ... فهو يشير إلى الخبرة على انها كل كامل» (p. 238, 319)

ان الخبرة التي نحن معنيون بها هنا هي خبرة التناهي الإنساني. فهي لا تعني التعرف على ما هو ماثل أمامنا في هذه اللحظة بالذات وحسب، بل تعني ان تكون لدينا البصيرة في الحدود التي يبقى فيها المستقبل مفتوحاً على التوقع، ولهذا فإن الخبرة الحقة هي تاريخانية الفرد.

الفهم بوصفه عملية حوارية:

ان الخبرة الهرمنيوطيقية ليست مونولوجية مثل العلم، وليست ديالكتيكية مثل تاريخ هيغل الشمولي، وطالما ان غادامير يفسرها بحسب نمط الخطاب الإنساني لذا سأشير لها بصفة «حوارية» dialogical بدلاً من

ديالكتيكية. ويمكن أن نعد الحوار نظيراً لتأويل النص من حيث اننا في كلتا الحالتين نشهد حالة انصهار الآفاق:

إن الحالتين معنيتين بموضوع ماثل أمامهما. ومثلما ان أحد الأشخاص يسعى إلى الوصول إلى اتفاق مع شريكه حول الموضوع، يفهم المؤول الموضوع الذي يتحدث عنه النص ويصبح كلاهما، في المحادثة الناجحة، تحت تأثير حقيقة الموضوع ولهذا يكون كل منهما مرتبط بالآخر بوحدة جديدة.. ويعد ذلك تحولاً إلى المشاركة التي لا نبقى فيها على ما كنا عليه سابقاً».(p. 360).

ان مهمة المؤول الأساسية هي إيجاد السؤال الذي يقدم له النص جواباً،أي ان فهم النص يعني فهم السؤال. وفي الوقت نفسه لا يصبح النص سوى موضوع تأويل من خلال تقديم السؤال للمؤول. ويتحول النص، ضمن منطلق السؤال والجواب هذا، إلى حدث يصبح فيه واقعاً في الفهم ـ وهذا يقدم بدوره، إمكانية تاريخية مهمة وبالتالي يكون أفق المعنى غير محدد. كما يشكل انفتاح كل من النص والمؤول عنصراً بنيوياً في انصهار الآفاق. وضمن هذا الفهم الحواري تتم استعادة المفاهيم التي استعملها الآخر، سواء كان هذا الآخر.. النص أو أنت، لأنها موجودة في إدراك المؤول. وعند فهم السؤال الذي طرحه النص، نكون نحن قد طرحنا أسئلتنا أيضاً، ونكون بسبب ذلك منفتحين على إمكانات المعنى.

لسانية الفهم:

لا يمكن تصور انصهار الآفاق من دون وسيلة اللغة. وقد أشرنا سابقاً إلى ضرورة أن نرى الفهم تأويلاً، وان التأويل هو شكل الفهم الواضح. وترتبط هذه الرؤية بحقيقة ان اللغة المستعملة في التأويل تمثل لحظة بنيوية للتأويل ـ

أي انها ذلك الشيء الذي أخفق بولتمان في أخذه بنظر الاعتبار إخفاقاً تاماً.

ويرى غادامير ان إشكالية اللغة تمد الفلسفة الهرمنيوطيقية بقضية كبرى، وان اهتمامه باللغة صار علامة على الموضع الذي تعالى فيه على اهتمامات الهرمنيوطيقا الوجودية، كما انه أعطاه مخرجاً من «السلسلة التأملية لفلسفة التاريخ الهيغلية» (P.343) إذ ان غادامير، بدلاً من التوسط الكلي للتاريخ الشمولي في ضوء إدراك ان التوسط مطلوب عند انصهار الآفاق، طور نظرية شمولية اللغة، حيث كانت للتلسين، بوصفه توسط الماضي والحاضر، فائدة إضافية تتمثل بتقديم برهان قوي ضد مفهوم الموضوعية الذي قدمته العلوم الإنسانية.

واستطاع غادامير في مناقشته لتلسين الفهم كله، أن يجمع الرؤى المتراكمة في كتابه ويأطرها بإطار أنيق. فقد اكتسب «تحول الهرمنيوطيقا الأنطولوجي تحت توجيه اللغة» قدرته الكبيرة من خلال دمج العمل الذي أنتجه هيدغر بعد «تحوله» الشهير والذي ينعكس بأفضل صورة في عبارته التي تقول «ان اللغة هي بيت الكينونة» (هيدغر: p.145, 1967).

ان فكر هيدغر الآن هو «في الطريق إلى اللغة»، حسبما يوحي بذلك عنوان أحد أعماله. ولم تعد الفلسفة الهرمنيوطيقية الآن محض نظرية بل هي وسيلة التأويل ذاته، وان مركز نشاطها لا يتضح في ضوء فهم الوجود بل في ضوء فهم اللغة، أو بدلاً من ذلك، أن يفهم الوجود ذاته في ضوء اللغة التي تخاطبنا من داخل هذا الوجود. ولهذا السبب لا يمكن تصور اللغة بأنها تموضع، بل انها هي بحد ذاتها من يتحدث الينا. وبالتالي لا ينبغي فحص النص حسب قصد المؤلف بل حسب الموضوع المتضمن في النص والذي يخاطبه ذاته الينا ونستجيب نحن اليه بكلماتنا، كما ينبغي تعريف طابع

الإنسان ذاته بأنه لساني: «فهو يوجد من خلال الاستجابة بالكلمات إلى قضايا الكينونة. كما يحيل مصطلح «هرمنيوطيقا» في «الهوية والاختلاف» إلى معناه الأصلي بوصفه رسالة الآلهة التي ينقلها هرمس، كما يطور غادامير موضوعة الكينونة التي يتم استحضارها في اللغة، والتي تأتي إلى اللغة من خلال انفتاح اللغة عليها» (غادامير، P. 192، ١٩٦٧) عبر تحديد مهمة التأمل الهرمنيوطيقي في ما يخص اللغة باعتبارها الوسيلة، الواسطة، الأساس، الوسط الذي يحدث الحوار فيه ومن خلاله. ولا يمكن استعمالها كأداة، كما هو الحال مع لغة نسق العلامات، فهي أصلاً موقف الكشف أو انها موضوع النص، فهي تكشف «عالمنا»، أي ذلك الفضاء الذي يطوق ويوحد المشتركين بـ «اللعبة» التي يقامرون فيها بتحيزاتهم. فقضايا الواقع تدخل في اللغة (P. 421) ولا يوجد عالم خارج نطاق اللغة.

> **يعد التحليل اللساني لخبرتنا تحليلاً قبلياً بالمقارنة مع أي شيء يخاطب بوصفه كينونة. وبذا لا تعني العلاقة الأساسية بين اللغة والعالم ان العالم تحول إلى موضوع اللغة، بل ان موضوع المعرفة وموضوع العبارات محتوى أصلاً في أفق اللغة العالمي. ولا ينطوي الطابع اللساني لخبرة العالم الإنسانية على تحويل العالم إلى موضوع**
> (P.. 426).

يتم هنا تقويم الحلقية circularity المتجلية بوضوح ـ إذ من غير الممكن ملاحظة الوجود اللساني «لأننا لا نستطيع رؤية العالم اللساني من الأعلى بالطريقة هذه لانعدام وجود وجهة نظر خارج خبرة العالم الذي من خلاله تصبح هذه الوجهة موضوعاً» P.. 429 (ص ٤٢٩).

ويرتكز سياق الجدل هذا على الصلة بين اللغة والفهم. فاللغة لا تولد

صياغة لشيء قد فهمناه سابقاً، إلا انها نمط الكينونة بوصفه فهماً ذا معنى، ويتوقف جانبها على ذلك: «انه ليس التأمل بشيء معطى بل الدخول في اللغة التي تتمتع بإجمالية المعنى ؛ فاللغة هي الكينونة التي يمكن فهمها» (P.450). كما ان الفهم كله لساني وان «تلسين الفهم يعني إضفاء صفة التجسيد على الوعي التاريخي الفعال» (P.. 367)، ويحدث الإتفاق النابع من الحوار أو عند تأويل النص، أي الموضوع، في وسيلة اللغة. ويمكن أن ننظر إلى انصهار الآفاق الآن على انه «الإدراك التام للمحادثة التي يتم فيها التعبير عن شيء لا تعود ملكيته لي شخصياً أو للمؤلف، بل يكون مشتركاً» (P.. 366). ويندمج أفق المؤول في معنى النص، أو موقف الشريك، ويكون ضمن هذا المعنى محدداً وليس له وجهة نظر ثابتة، أي انه يكون رأياً وإمكانية معرضان للتغيير عند تشجيع آراء «الموضوع» الآخر. وبهذه الطريقة فقط يتم تسليط الضوء على مادة الموضوع.

العلم واللغة

وجد غادامير في الخبرة التي نكتسبها خلال انغمارنا في الفن والفلسفة والتاريخ إمكانية الحقيقة التي لا يمكن التحقق من صحتها بوسيلة العلم المنهجية. وتتضمن محاولة التساؤل عن مشروعيتها تأملاً في عملية الفهم، ومعه الإشكالية الهرمنيوطيقية التي تمثلها حلقية الفهم. وقد وصف هيدغر الفهم بأنه طابع الكينونة الذي يحدد الأبحاث العلمية المنهجية ويوجهها، جميعاً ـ وقد عبر هوسرل عن هذه الرؤية في إشارته إلى «عالم الحياة» ما قبل العلم. ويطلق غادامير على خبرات ذلك النطاق تسمية «خبرة العالم». ولا تتمثل هذه الخبرة بحساب ما هو موجود، وقياسه بل تتوقف على إدراك معنى الكينونات. ويمثل الفهم الأساس حقل الهرمنيوطيقا الشمولي ويتخذ

شكل الديالكتيك بين السؤال والجواب الذي يعمل على الأساس الذي تقدمه اللغة وبالصورة التي تتجلى حينما يتوصل المشتركون في الحوار إلى اتفاق حول مادة الموضوع. وهناك طريقة أخرى للتعبير عن ذلك تتمثل بالإشارة إلى الألعاب اللسانية التي يتم فيها انتزاع ذاتية اللاعبين وإخضاعها إلى اللعبة التي تمارسها اللغة التي تخاطبهم وتقترح عليهم الأسئلة وتطرحها، وتدع نفسها لآن تكون موضع سؤالنا. وقد أشار فتغنشتين بقوله «كما هو الحال مع ألعاب اللغة، فإن من السخف تجريب ونقل إحدى هذه الألعاب التي تم الانتهاء فيها في العلم، إلى خبرات عالم الحياة، أو إضفاء صفة المشروعية على أي منها. فنحن عندما نفهم، نفسح المجال أمام مادة الموضوع لتخاطبنا ... وهنا يحدث شيئاً له معنى، كما انه يحدث في السياق الذي ينتمي له كل من المستمع ومادة الموضوع: فانتماء المتلقي ورسالة المؤول والنص يصور العلاقة الحميمة القائمة هنا ـ ويتجلى ذلك بأنه متشكل من التراث واللغة».

وفي ضوء شمولية البعد الهرمنيوطيقي، يوسع غادامير هذه الرؤية لتشمل العلوم أيضاً. حيث يركز التأمل الهرمنيوطيقي المتعلق بمكانة اللغة في العلم على الاعتراف بأن «اللغة هي الكينونة التي يمكن فهمها». وتكون الحقيقة بوصفها كشفاً، ضمن تطوير غادامير لتحليل هيدغر الوجودي، ممكنة في اللغة ومن خلالها. إذ ان خبرتنا للعالم تؤديها اللغة دائماً، أي انها تكون مؤولة سلفاً من خلال كونها ملائمة بشكل واعي، وأفضل مثال على ذلك هو استعمال المناهج العلمية. فالخبرة اللسانية تعد «مطلقة ... اذا ما قورنت بحضور الأشياء الذي يبحثه العلم ويكتسب موضوعيته من خلاله، كما انها جزء من تلك الجوانب النسبية التي تم استيعابها من خلال إشارة [إحالة] اللغة إلى العالم» (P.. 426) وبالتالي فإن:

العالَم الذي يظهر في اللغة والذي يفسر لسانياً هو ليس العالم ذاته، كما انه لا يكون نسبياً بقدر نسبية موضوع العلم. وهو لا يكون في ذاته عندما لا ينطوي على خاصية الموضوع وعندما يمكن أن يأتي كله، وهذا لا يمكن أن يحصل في الخبرة (P.. 428)

وتهتم التأملات الهرمنيوطيقية بشروط الحقيقة، وهي لا تعد ذاتاً لمنطق العلم بل انها سابقة له. وبسبب فهمنا الأصيل للعالم يكون التجريد نتيجة المقاربة التموضعية للعلوم، أي ان الفكر العلمي «ينسى» هنا عملية التموضع التي تسبق البحث العلمي ويعلن عن مفهوم الحقيقة بأنها الكشف عن اهتمامه الوحيد بالفرع المشتق منها: أي، الحقيقة بوصفها معرفة قابلة للتحقق تجريبياً.

وبالتالي، يستنير النشاط العلمي كله بشيء من المعرفة المسبقة المصهورة في لغتنا. ولا يظهر هذا النشاط نفسه عند صياغة أهداف العلم التي تستدعي مناقشات معيارية فحسب، بل أيضاً في الاتصال بين العلماء بشأن معايير الاختبار الناجح للفرضيات، ولا سيما عند صياغة النتائج العلمية في اللغة الاعتيادية ـ ويعد ذلك شرطاً أساسياً كي تكون قابلة لأن يستعملها «الغرباء». وان الفهم الذي يحدث في العلم لا يمثل سوى جزء واحد من الفهم الذي يشكل أساساً لأنشطتنا، والذي يحتوي شروط لحقيقة التي تسبق شروط منطق العلم. ألا يمكن أن نستشف من ذلك برهاناً على عدم كفاءة المناهج العلمية في التوصل إلى النتائج الموضوعية؟

ويتكبد غادامير مشقة تبديد هذا الرأي المضلل. وقد أدى تأمله الهرمنيوطيقي إلى تركيز الضوء على السعي وراء الموضوعية التي تفرضها عناصر الفهم البنيوية: تظهر المعرفة كلها من موقف تاريخي مهم يكون فيه

تأثير التراث محسوساً ـ حتى في العلم، حيث يشكل، مثلاً، اتجاهات البحث المفضلة. إلا ان من غير الممكن أن يتحول الاعتراف بهذه الحقيقة إلى تشكك في علمية نتائجها ؛ فالعلم يتبع قوانين مواضيعه ولا يمكن الحكم عليه إلا في ضوء ذلك. وعندما يتخطى نطاق النشاط المشروع ـ أي نطاق المواضيع القابلة للتموضع ـ وعندما يغتصب دور المتعهد بتزويد الحقيقة كلها، فسيؤكد الوعي الهرمنيوطيقي عندئذ على شرعية حقل التشكك والبحث الذي تجري فيه مناهج العلم، كما انه سيعيد التأكيد على حقيقة ان المنهج لا يستطيع أن يضمن الحقيقة، بل انه لا يضمن سوى درجات اليقين بشأن العملية التي لا يمكن السيطرة عليها.

ويكتسب التمييز بين العلوم الطبيعية والإنسانية، بوصفه الرؤية النهائية النابعة من الأساس اللساني للفكر العلمي تماماً، أساساً معقولاً ظاهرياً إلى حد كبير عندما يدرس في ضوء الدور الذي يلعبه الفهم المسبق للموضوع في كل منها: فتلسين خبرة العالم يدخل نطاق العلوم التموضعية بشكل تصورات مسبقة وتفضيلات حتمية يمكن أن تصبح غير فعالة إلى حد ما من خلال التمسك بالمنهجية، والمصطلحية القابلة للقياس. إلا ان الإحكام والمسائل ما هي إلا نوع خاص من النشاط اللساني وتبقى مطمورة في إجمالية الوجود الذي تستنبط منه العلوم الإنسانية نطاق بحثها، ويكون دور التحيزات هنا دوراً إيجابياً من حيث انها تفتح ميادين ممكنة من المعنى في الموضوع.

الموضوعية والموضوعاتية في الموضوع

تعنى النظرية الهرمنيوطيقية، التي يمكن أن يكون بتي Betti ممثلاً لها، بصياغة منهجية العلوم الإنسانية، وبذلك فإنها تواصل مساعي دلتاي لتقديم عرض موضوعي للظواهر الزاخرة بالمعنى.

ويتم تصور الموضوعية، ضمن هذا التراث، بحسب المفهوم الموضوعي المقترن بالعلوم الطبيعية، وتكون لهذا السبب متكهنة حسب الانفصال الواضح بين الذات والموضوع. وعلى الرغم من ان بمقدورنا أن نجد إحالة بتي إلى الموضوعية النسبية في «العلوم الإنسانية»، يبدو من الممكن القول ان «النظرية الهرمنيوطيقية لا تأخذ بنظر الاعتبار الهرمنيوطيقا المزدوجة ـ التي تعرف عليها دلتاي نفسه عندما بين ان «الشرط الأول» لإمكانية علم التاريخ يتفق على حقيقة إني أنا شخصياً عبارة عن كينونة تاريخية، أي ان الشخص الذي يبحث في التاريخ هو الشخص نفسه الذي يخلق هذا التاريخ» (دلتاي٦٤-١٩٦٦، Vol.7 . P.278).

ومع ذلك تتجلى تناقضات النظرية الهرمنيوطيقية في عمل دلتاي. وقد وصف دلتاي نفسه بأنه «أمبريقي عنيد» ولا بد لنا أن ننظر إلى سعيه وراء الموضوعية في العلوم الإنسانية في ضوء ذلك فقط. ويرى دلتاي ان اشتراط ان العلوم الإنسانية مفيدة للنشاط الاجتماعي السياسي يستدعي أن تتطلع نتائجها إلى درجة اليقين والعمومية التي تعزى للعلوم الطبيعية. وقد تقفى غادامير (١٩٧٥، P.. 367) وهابرماز (١٩٦٨، P. 226) أثر الجدل الذي قاد دلتاي إلى الميدان العلموي .scientistic

وقد ركز من الناحية التجريبية على الشي المسلم به، أي على الوحدة النهائية للخبرة التي تمثل في نطاق الهرمنيوطيقا «الخبرة المعيشة» وهكذا فإن «العيش مجدداً» (reliving) ـ وهو مفهوم لم يتحرر منه دلتاي مطلقاً، كما يبدو. يتم توظيفه بوصفه مفهوماً مماثلاً للملاحظة: «ان كلاهما يحقق، عند المستوى الأمبريقي، معياراً لنظرية الحقيقة، ويبدو انهما يضمنان تناسل شيئاً فورياً داخل الوعي المعزول المتحرر من أي عناصر ذاتية» (هابرماز، ١٩٦٨، P. 226).

ويبدو ان دلتاي قد تخلف عن مقاصده الرامية إلى توطيد أساس العلوم الإنسانية بوصفها دراسة الإنسان غير الموضوعاتية، كما تخلف عن معيار التأمل الراقي وذلك عندما تعامل مع إشكالية الموضوعية في ظروف كهذه. وقد أخفق دلتاي، عندما عدّ التموضعات التاريخية «مسلمات» يمكن كشف مغاليقها بمساعدة التقنيات الهرمنيوطيقية، في إنصاف وصفه للعلاقة بين المؤول والنص بأنها علاقة ذات / ذات وأسلبها [أعطاها أسلوب] علاقة الذات / الموضوع. وكان ثمن ضمان درجة الموضوعية في دراسة تعبيرات الذهن الآخر، هو: العجز عن التحول عن «الوعي التاريخي» إلى «الخبرة التاريخية» أو إلى «الوعي الهرمنيوطيقي» أي ان دلتاي كان، بعبارة أخرى، مهتماً جداً بالتركيز على حاجة وقيمة الموقف النقدي إزاء الماضي، وعلى محاولة ضمان موقف موضوعي له. ويجعل هذا الوضع من دلتاي طفل عصر الأنوار، كما يجعله تابعاً للتراث الديكارتي، إلا انه يقوده إلى التغاضي عن التحدي الذي يضعه الموضوع التاريخي بطريق تصورات المؤول وقيمه، والتعامي عن الحاجة إلى التأمل الذاتي الذي تدرك فيه الذات أنها مدينة للتراث واللغة بوصفهما أسس التفكير ووسائله. وتختلف تفسيرات دلتاي حول الانزلاق في الموضوعاتية اختلافاً قليلاً. ويشير غادامير (١٩٧٥، P. 226) إلى الصراع بين فلسفة الحياة والمفهوم العلموي ويقف دلتاي في صف الأخير في النهاية. وبالمقارنة مع ذلك، يرى هابرماز (١٩٦٨، P. 230) ان مثل هذا التطور ملازم لفلسفة الحياة ذاتها، والذي يبدو انه يسمح بنقل مفهوم الموضوعية من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية.

وإذا تحولنا الآن صوب نظرية بتي الهرمنيوطيقية نجد ان خلفية مفهومه العقلانية لا تتجلى في تركيزه على المنهج والمعرفة القابلة للبرهنة أو على

موقف الهرمنيوطيقا الإشكالية بأكملها ضمن خطاطة الذات والموضوع فحسب، بل انها تحدد أيضاً إخفاقه المطلق في تقديم تفسير متساوق لدور الذات. وقد قسم بتي «الذاتية» إلى لحظة ذاتية ولحظة بيذاتية، ويجعل ذلك مساوياً للمقاربات المعيارية والنظرية لمادة الموضوع. ويتبع بتي خطى الكانتية الجديدة حينما يؤكد على أولية الجانب النظري ويعطي مثالاً لتلك المسألة من خلال إشارته إلى بحث القيم. وهذا يمثل مفهوم الكينونة في ذاتها بالنسبة للتأويل المتجه قيمياً. وخلافاً لمحض الشعور أو التعاطف يكون التأويل قادراً على أن يتحول إلى مضمون لقرار مدرك واعي، أي إلى «الصلاحية».

ولا يمكن لما وراء علم metascience بتي أن يتحاشى الموضوعية. فعلى الرغم من توكيداته واقتباساته التي تشير إلى صلته الوثيقة بالفكر المثالي وجذوره في الفكر الإنساني إلا انه يبقي يدور في فلك طابع اكتساب المعرفة الذي يميز العلوم الطبيعية. وانطلاقاً من هذا المنظور فقط يتمكن من تحويل موقف المؤول التاريخي الذي يصهر فهم الآخرين والفهم الذاتي في وحدة ديالكتيكية، إلى عامل يخص النزعة الذاتية والنسبوية فقط. ولهذا تقع منهجية بتي في شرك المحددات نفسها التي كانت تحد سابقاً من إسهام دلتاي النظري في أبستمولوجيا العلوم الإنسانية. إلا اننا نجد في العلوم الإنسانية بعض الشواخص التي تشير باتجاه يمكن أن نجد فيه جواباً عن السؤال الذي بقي دون إجابة لحد الآن. ومثلما قال بتي نفسه، كان دلتاي يصهر «الفهم» و «الخبرة المعيشة» ويحدث كلاهما على وفق الخبرة المشتركة. وقد اختلف بتي بشدة مع هذا التصور شاعراً انه يوحي بتحول علاقة الذات ـ الموضوع التي يتساءل فيها الأول عن الثاني إلى علاقة

تتوغل بين ذاتين في التفاعل الاتصالي. وليس الأمر ان بتي أخفق في التعرف على لحظة التطور الذاتي في عملية الفهم، فقد قدم في مقدمته الإبستمولوجية دفاعاً قوياً عن ذلك:

يتطور التفكير من خلال اكتشاف نظام القيم عبر عملية الاتصال التي تحدث بين ذوات مختلفة ... ويكون القرار العلمقيمي axiological، في حالة تطور مستمر، بالضبط مثل الإدراك العقلي... بحيث ان التطور المشتمل لنقطة معينة يكشف بالضرورة عن جوانب جديدة في النقطة الأخرى .(p.20)

تقترب هذه العبارة من الاعتراف بالحلقة التأويلية، إلا ان بتي ينسل مبتعداً، على الفور، عن تبعاتها النسبوية ويلجأ إلى المذاهب الموضوعاتية. لن يغيب عن البال أن بتي رأى ان مهمته الأساسية تتمثل في توضيح العلاقة بين الفهم والتأويل، وفي الدفاع عن موضوعية التأويل. ومن ناحية أخرى زودتنا فلسفة غادامير التأويلية برؤية تخص بنية الفهم تتحدى بشكل عميق المخلفات الموضوعاتية ليس في عمل بتي فحسب، بل تلك الموجودة في المقاربات السوسيولوجية التي تجد نقطة انطلاقها في الفلسفة الكانتية الجديدة ـ والتي تخفق جميعها في تقديم تفسير واف لتأرخة المعرفة الذي وضحه غادامير في ضوء وعي التاريخ الفعال الذي يسعى وراء التأمل في تحيزاته والسيطرة على فهمه المسبق.

ولا تركز الفلسفة الهرمنيوطيقية على منهجية العلوم الإنسانية فحسب، بل على علاقتها بكامل خبرتنا بالعالم. ومن خلال توضيح الفهم بأنه سمة الوجود الأساسية فإنها لا تقصد أن تقصر فهم النصوص المعرفي والماهر، بل لا تأمل سوى تحريره من الفهم الذاتي الزائف.

ومثلما هو واضح تماماً، فإن المؤول المعني بالظواهر التاريخية بدلاً من الظواهر حقيقية الوجود يكون هو نفسه جزءاً من التراث عندما يقارب أجزاءً منه، ولهذا السبب تكون ثنائية الذات ـ الموضوع الموجودة بين المعرفة و الامتداد (ديكارت) غير قابلة للتطبيق.فالفهم جزء من لعبة تُلعَب من حول المؤول، أي انها حدث لا يمثل سوى المطالبة الأساسية بنشاطه العلمي.

ويستنبط المؤول، أو العالم الاجتماعي(السوسيولوجي)، من هذا الموقف الهرمنيوطيقي ـ فهماً مسبقاً شمولياً تسير على هداه الأسئلة التي يصوغها ضمن إطار المعايير الاجتماعية. ويكون موقفه الأولي تحديدياً إلا انه بعد التأمل في تصوراته المسبقة الفورية يستطيع أن يقصي تأثير بيئته المباشر جداً. ولا يكون الفهم وليد المبادئ، بل انه تطور المعرفة الذي نحققه إلى حد كبير، والذي يتحدد باللغة التي نستعملها ـ وأن الحقيقة التي مؤداها ان من الضروري أن تتوسط مفاهيم المؤول التقنية بين المفاهيم المتجلية في «الموضوع» ومفاهيمه الخاصة تضع على كاهله عبء إخضاع لأخيرة إلى تأمل متواصل. إذ ينبغي عليه أن يتحاشى التصورات التي قد ترد في عصره والتي تعبر عن النزوع الطبقي أو العرقي والتي لا بد أن تتيح له فرصة جعل مفاهيمه الخاصة عرضة للتصحيح عبر معرفته الوثيقة لمادة الموضوع.

وتشير تأرخة الفهم التي حددنا معالمها آنفاً إلى جوانب ثلاثة: التوسط السوسيوتاريخي للفهم المسبق، وبنية المواضيع الممكنة، والقرارات القيمية المتشكلة من خلال الممارسة [البراكسس][1] praxis الاجتماعية.

---

(١) الممارسة praxis: «مفهوم ماركسي (مشتق من مصدر يوناني يشير إلى الفعل أو ممارسته) ذو صلة بالتصور الجدلي الذي لا يفصل بين الفرد والمجتمع، وبين الفكر والفعل، ويؤكد وحدتهما في التجربة الإنسانية. وينطوي المفهوم على تأكيد قدرة الإنسان على تجاوز الطبيعة (التي هو جزء =

وقد هاجم بتي وهيرش (١٩٦٧) هذا المفهوم وخشياً من الإقحام غير المسوغ للعناصر الذاتية في ما يمكن أن يكون تأويلاً. ومع ذلك ترتكز آراؤها على تصور خاطئ لدور الفهم المسبق على وجه الخصوص، وللهرمنيوطيقا الفلسفية عموماً. ومن خلال الإخفاق في الاعتراف بأن الأخيرة لا تحاول التطفل على التأويل الماهر للنصوص بل تحاول فقط إيضاح ما يحدث في الفهم، فإن كلاً من هذين المؤلفين أخفقا في إصابة الهدف. وفي الحقيقة لا بد أن يتعرف البحث الهرمنيوطيقي على الجوانب السلبية والإيجابية لدور الفهم المسبق.

لقد انصهرت أفكار المؤول مع مادة الموضوع عندما يحاول الوصول إلى معنى النص ـ إلا ان هذه الوظيفة الأولية لموقفه لا تشير إلى انه سوف يحاول التأكيد على مفاهيمه المسبقة بوجه كشف المعنى النصي. ومثلما يشير وصف انصهار الآفاق ومفهوم المذاهب dogma، فإن الفهم لا يمكن أن يكون ناجحاً إلا ضمن التعديل revision المستمر لموقف المرء الذي يسمح بظهور مادة الموضوع ولهذا السبب تلعب تحيزات المؤول دوراً مهماً في فتح أفق الأسئلة الممكنة، كما ان ذلك سمة مميزة للمساعي العلمية التي تحاول إحضار هذه التحيزات إلى الوعي.

ومن ناحية أخرى هناك ما يبرر خشية بتي على قانون [illegible] «استقلالية النص». إذ عرف دلتاي ثبات معنى النص بالصورة التي قصدها المؤلف بأنه

= منها) بواسطة نشاطه الخلاق، وما ينتج عن هذا النشاط من عمليات معقدة تشكل كلاً من الفرد والمجتمع وتتشكل بهما، وعلى نحو تغدو معه الممارسة عملية جدلية (طرفاها الإنسان والطبيعة، والفرد والمجتمع، والفكر والفعل) تهدف إلى تغيير العالم (بأوضاعه المادية والاقتصادية والتاريخية) وتحقيق التطور الذاتي للفرد في الوقت نفسه» (جابر عصفور / عصر البنيوية / تأليف أديث كيرزويل / دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / ص ٢٨٣). (المترجمة)

المتطلب الأساس للتأويل الموضوعي للمعنى. وجاء شليرماخر بمفهوم مشابه أدى إلى ظهور مبدأ مصاهرة الأذهان الذي ينصف الموقف الفكري للمؤلف، ولهذا السبب كانت الهرمنيوطيقا مربوطة دائماً بهذا التصور المحدد للمعنى بأنه قصد المؤلف الذي يمكن الوصول اليه عبر قلب inversion عملية الخلق. وترتبط مع هذا الرأي، ارتباطاً وثيقاً، حقيقة أن بالإمكان فهم المؤلف أفضل من فهمه لنفسه[1] ـ وتتنافى هذه الحقيقة مع الجذور التي مدتها النزعة التاريخية في عصر الأنوار كما تتنافى مع قناعتها بتفوق الحاضر في التطور نحو حرية إرادة العقل ـ وهي بذلك، تخفق في الاعتراف بأن المؤول «يكون مغلفاً بالآفاق المتغيرة ويتغير معها» (P. 506) وهذا يعني عدم إمكانية وجود تأويل «صحيح واحد».

ومثلما وضح غادامير ذلك بإشارته إلى الفهم بأنه حدث حواري، لا يحدث هذا الاتصال إلا بشكل توسط الماضي والحاضر، أي انصهار آفاق النص وآفاق مؤوله. وحالما يكتمل العمل الفني فإنه لا يعود مربوطاً بمبدعه بل ينبغي رؤيته على انه يفترض وجوداً خاصاً به يجسد الرؤى التي قد لا يكون المؤلف واعياً بها. وبدلاً من قلب عملية الفهم سيحاول الفهم الخروج من قوقعة مادة الموضوع المحتواة في النص ويدفعها إلى التعبير. ويتبع نشاط المؤول منطق السؤال والجواب ويزود «الموضوع» بإمكانية ترديد صدى ذلك بمعنى جديد وموسع. وبذا تنفخ الروح في سياق التراث مجدداً ـ ولا يكون ذلك بشكل تكرار للخبرة التي اكتسبها المدرك الأصلي، بل بطريقة جديدة، إذ يظهر شيئاً لم يكن موجوداً من قبل، ولهذا السبب

---

(١) يشير المؤلف هنا إلى ما قاله «كانت» Kant من أنه يفهم أفلاطون أفضل من فهم أفلاطون لنفسه (المترجمة)

يكون مفهوم وجود النص بذاته مفهوماً مغلوطاً تماماً ويظهر عنصراً من الدوغمائية، وهذا هو ما يقصده غادامير عندما يتحدث عن الطابع التأملي للتأويلات غير المحددة بالمقاربة الميثودية methodical، كما ان الكلمات التي يستعملها المؤول يكون منشأها في سياق اللغة التي أصبحت تشكل تياراً من المعاني الغريبة تماماً. وبالتالي لا ينبغي أن ننظر إلى ملاءمة المعنى النصي على انه جهد مطابق للأصل، بل انه الإبداع الحقيقي ذاته، وتكون كل ملاءمة مختلفة وموثوقة تماماً. ومن هنا يمكن لغادامير التواصل في اقتراح ان فهم الأدب لا يتضمن الإحالة إلى الأحداث الماضية فحسب، بل المشاركة فيما يقال، أي المشاركة بالرسالة message بكشف العالم.

ما الرؤى التي يمكن أن نستشفها من فلسفة غادامير الهرمنيوطيقية بخصوص قوانين بتي الأخرى؟

يبدو من الوهلة الأولى ان الحاجة إلى المشاركة في حدث الفهم يغلفها «قانون فعلية الفهم». واذا أمعنا النظر ستتضح المسألة الحاسمة وهي ان من المتعذر على بتي أن يقدم تفسيراً منهجياً لتأرخة الذات. ففي الوقت الذي يركز فيه بتي اهتمامه على المؤلف وعمله ـ متتبعاً لذلك خطى البديهة الهرمنيوطيقية القائلة بأن المرء لا يمكنه سوى فهم، ثم تأويل وتفسير، العمل الذي يكون متفقاً معه ولو بشكل غير ظاهر ـ إلا ان بتي لا يحدد تأرخة الذات بأنها من بين المشاركين في التراث، أي من المشاركين في عالم الخطاب. ولهذا فإنه يتصور المفاهيم التي يوظفها في البداية على انها أداتية فقط وانها ضارة بموضوعية التأمل. وفي أي حال من الأحوال فإن بتي ينظر إلى تأرخة الفهم نظرة سلبية ويعدها عامل لا يفسح المجال إلا «لموضوعية نسبية» ومما يبعث على المفارقة هو ان بتي يدرس عملية

التأويل في ضوء خطاطة تتجلى في أشكال الإدراك العقلي كافة ـ بالضبط مثلما فعل غادامير، إلا ان الفرق ان بتي لا يمكنه التملص من علاقة الذات ـ الموضوع حتى عندما يخاطبنا ذهن آخر. وبالتالي يبقى التأمل بعملية الفهم التأويلي بوصفها منطوية على الاعتراف بقصد المؤلف، والعملية الإبداعية وإعادة بناؤها، ضمن تصور سايكولوجي ثم يعيد تجميعها بطريقة آلية. وهكذا تكمن المفارقة المشار اليها في حقيقة أن بتي، رغم موقفه الإنساني الراسخ، يبقى عاجزاً عن النظر إلى الآخر the other بوصفه ذات أخرى لها متطلبات شديدة تود أن يعترف بها ويصغى اليها ويوافق عليها. ففي عملية الفهم يكون الذات والموضوع مرتبطان معاً بعري لا انفصام لها.

وختاماً لهذا الفصل، لا بد لنا من التساؤل عن الرؤى التي تمخض عنها بحث غادامير في التأويل لغرض الحصول على تصور أفضل لعملية الفهم، وعلينا أن لا ننسى أن بتي جعل هذا السؤال محور عمله. فقد وجد بتي، بإيجاز شديد، ان كلاً من الفهم والتأويل يتطوران بعملية ثلاثية تشتمل على المؤلف والذات المدركة وتتوسطهما الأشكال الزاخرة بالمعاني، أي ان التأويل يعمل، ضمن علاقته بالفهم، بوصفه وسيلة لغاية.

كيف يرى غادامير ذلك؟ انه، في الحقيقة، يثير حنق بتي عندما لا يجعل التأويل والفهم يذوبان في بعضهما، بل عندما يدخل التطبيق بوصفه لحظة ثالثة لظاهرة تعد أحادية أساساً. وقد شرع غادامير بإضفاء صفة المشروعية على المزاعم بحقيقة المعرفة المستحصلة من ميادين الخبرة الماوراء علمية extrascientific من خلال التأمل بظواهر الفهم. وهو يقوم بذلك في ضوء رأيه القائل ان العلم الاجتماعي والطبيعي، يتخذ حالياً شكل «الخبير»، أي انه يملأ الفراغ الذي خلّفه تفكك التأويلات الدينية للوجود الإنساني وتوقف

التراث عن أن يكون مصدر توجه. وهذا يعني بعبارة أخرى ان إنجازه لمهمته بنجاح هو علامة على حصافته ومثابرته في معارضة المعرفة التقنية والتطبيق الأداتي. ويتضح ان ميدان الهرمنيوطيقا يمثل البرهان ـ أو الملاذ الأخير ـ للجدالات غير العلموية المتعلقة بالقيم والمعايير ويكتسب نطاق التأويل دلالته بالنسبة للتطور الاجتماعي لأنه في هذا الموضوع يتحقق الفهم الاتصالي حول أهداف الوجود الاجتماعي وغرضه.

وقد اتصفت العلوم الإنسانية بمحاولة تمثيل عملية البحث في مجال تموضعات الذهن، ولا سيما في التاريخ، وصولاً إلى مستويات العلوم الطبيعية. وقد جادل بتي بشدة التصور الخاطئ حول ذلك والذي يفشل في أخذ تحديدية موضوع العلوم الإنسانية بنظر الاعتبار، تلك التحديدية التي تتطلب اعتراضاً وإعادة بناء باطنيين وتكون بسبب ذلك معتمدة على عفوية الذات المدركة. وهكذا تمكن بتي من رفض الطابع الموضوعاتي للمدرسة التاريخية بخصوص رانكة .Ranke إلا ان من الممكن القول ان اهتمامه بإنقاذ «الموضوعية النسبية» على الأقل من خلال توظيف مجموعة من القوانين يمثل ما تبقى من المقاربة العلموية للميدان غير العلمي. وقد ربط غادامير العلم بالمنهج ربطاً ناجحاً ـ وهو تطور نجد أصوله لدى غاليلو ـ وان إدخاله إلى العملية الهرمنيوطيقية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تموضع الموضوع وإلى تسيد الذات عليه، كما انه يقدم أيضاً أساساً للمقاربات الحالية من القيم من حيث معالجتها لمادة الموضوع. ونراه، أيضاً، يتخذ جانب الحياد من حيث استعمال نتيجته، أي انه يجعل النتائج عرضة لأن يعاد فحصها من قبل الأطراف المهتمة الأخرى التي تستطيع التحقق من صحتها عبر اتباع مسلك البحث نفسه، ويؤدي هذا التصور في نظرية التأويل إلى التمييز بين التأويل والتطبيق.

ويمكن، بالمقارنة مع ذلك، إثارة جدل حول اتحاد الفهم والتأويل والتطبيق وتناول ذلك بإيجاز. إذ يجد الفهم والتفسير اتحادهما في انصهار الآفاق الذي يميز أي فهم حقيقي. وهذا يوحي، مثلاً، ان النص مبتدع حديثاً في تأويل يسير على هدى أفق الفهم الذي يتغير هو ذاته خلال نشاطه، أي ان تلسين الفهم يجعل التأويل تأملياً من حيث ان التراث يمنح القدرة على التعبير ويحاول إيصال حقيقته لنا بلغة نفهمها نحن وتكون متناغمة مع خبراتنا الحياتية. ولا يمكن أن نقصر فهم التراث على اكتساب المعرفة المتعلقة بنص معين، بل انه يتحقق في الاعتراف بالحقائق والرؤى. فهو موجّه إلى التاريخ الفعال ومعتمداً عليه، بمعنى انه يكون، بسبب ذك، جزءاً في موضوعه بطريقة يعاد فيها تأويل الماضي باستمرار، أو أن يتم فهمه فهماً مختلفاً.

وقد رفض غادامير الفرق بين التطبيق المعياري والتأويل الإدراكي والإصلاحي والاستيلاد reproduction. فهو يرى ان الاستيلاد عبارة عن تأويل يهدف إلى التوصل إلى رأي صحيح، ويكون بسبب ذلك، شكلاً من أشكال الفهم، فهو لا يعد إعادة خلق recreation، بل انه يسمح للعمل الفني بأن يحتل مكانه. ونظراً لأن الفهم يتضمن تأويلاً دائماً، لذا لا يمكن أن يوجد فرق، من حيث المبدأ، بين تأويل النص الموسيقي والنص الفيلولوجي: فهو يتم في الحالتين بواسطة اللغة ويذوب في فورية الحقيقة.

ويبدو بتي واقفاً، في حالة التطبيق المعياري، على أرضية صلبة عندما يبين ان التأويل في الفقه واللاهوت ينبع من وجهة نظر دوغمائية تتطلب تطبيق سياق المعنى الموضوعي على موقف معين. ويؤكد غادامير ان من المستحيل التمييز بين التأويل الدوغمائي والتأويل التاريخي طالما ان مؤرخ

القانون والفقيه القانوني، في حالة الهرمنيوطيقا التشريعية، يقتربان من النص القانوني بحسب الموقف القانوني القائم ويتمعنان في صلته من هذا المنظور، فكلاهما يتوسط بين الماضي والحاضر: إذ لا يستطيع الأول إقصاء تأثيرات القانون المعاصرة، أي انه لا يستطيع إقصاء تاريخها الذي تتبع أثره، في حين ان على الفقيه القانوني أن يحدد القصد الحقيقي للمشرع قبل أن يستنبط استنتاجاته ويقدمها للحاضر. وكذا الحال مع موعظة اللاهوتي، فإنها تمثل تحول الأخبار الجيدة إلى شيء عيني يشرح الحقيقة التي يتم تلقيها. ويبدو «التطبيق» بوصفه توسطاً بين الماضي والحاضر لحظة ثالثة لاتحاد الفهم والتأويل والتطبيق الذي يمثل الجهد الهرمنيوطيقي: فالفهم الوافي للنص الذي يقابل زعمه ورسالته، يتغير مع الموقف العيني الذي يحدث منه الفهم، فهو تطبيق أصلاً.

ويوضح غادامير مسألة امتزاج الفهم والتطبيق، بشكل أكبر عندما يشير إلى وصف أرسطو للتناقض بين الفهم التطبيقي phronesis من ناحية والإبستيمة episteme والمعرفة التقنية techne من ناحية أخرى. فالفهم التطبيقي حينما يأتي بصفة معرفة عملية يكون معرفة مذوتة ولا يمكن نسيانها حتى وان لم تكن مطلوبة فوراً ولا يمكن تطويرها بدون «تحيز». وان المعرفة باعتبارها متجهة صوب الفعل لا تسعى وراء أهداف معينة مثلما هو حال المعرفة التقنية، بل ينبغي تطبيق بديهيات الفعل على المواقف المتغيرة حتى يمكن من خلالها تطوير المعرفة الأصلية. وتشكل العلاقة بين الفهم والفهم التطبيقي الأساس الذي يرتكز عليه عمل المؤول المهتم بالتراث. وان اعتماد الفهم على بنية التحيزات يضمن وحدة هذه العلاقة.

وتمثل فلسفة غادامير الهرمنيوطيقية إعادة توجيه هائل للهرمنيوطيقا من

خلال تحريرها من المحددات المفروضة عليها سعيها عبر الضيق وراء الموضوعية المضمونة منهجياً. كما انها تقدم في الوقت ذاته منظوراً لرؤية التقدم العلمي عموماً في ضوء شمولية الجانب الهرمنيوطيقي الذي تم تفسيره من خلال تصور «كوّن» Kuhn الباراديمي للثورات العلمية.

ولا يمثل التأمل الهرمنيوطيقي في التاريخ الفعال، الذي يشكل أساس الفكر كله، نقداً لموضوعاتية النزعة التاريخية فحسب، بل نقداً للنزعة الفيزيائية physicalism التي تحدد مفهوم الوحدة الخالية من العلم بالنسبة لل «لحظة» التي تؤثر في الطابع العلمي للنتيجة التي تم التوصل إليها تحت إشراف النزعة التاريخية والمنطق الوضعي للعلم.

المحتويات

هذا الكتاب

يتناول الكتاب الجوانب المنهجية والمعرفية للهرمنيوطيقا على نحو يقدم القارئ فيه إلى السياق التاريخي للهرمنيوطيقا بأسلوب مكثف يعكس فكر الكثير من الفلاسفة، كما لو أنه يروي قصة الهرمنيوطيقا من لحظة تشكلها وإلى الآن. ولا نغالي إذا قلنا أن مقدمة فولمر تعد أوسع وأشمل مسح للنظرية الهرمنيوطيقية وأعلامها بعد أن استشعر الحاجة الماسة إلى نص كهذا يكون شاملاً للهرمنيوطيقاً يستعرض لحظة تشكلها منذ الأنوار حتى الآن، بمرونة ودقة في مقاربته لكلّ فلاسفة الهرمنيوطيقا؛ على نحو يعكس فهمه الواضح وثقافته الكبيرة في هذا الحقل الشائك.